Ahmet Arslan

İLKÇAĞ FELSEFE TARİHİ

ARİSTOTELES

3

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



Ahmet Arslan
İlkçağ Felsefe Tarihi 3
Aristoteles

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 180
Felsefe 6

ISBN 978-605-399-001-7
Takım ISBN 978-975-6176-08-3

Kapak Bir Ortaçağ resminde teknede Aristoteles ve
fıçıda öğrencisi Büyük İskender denizin dibinde araştırma yapıyor.
British Library

1. Baskı İstanbul, Eylül 2007

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 28 Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 60 00 - 217 28 62 / Faks: 0212 347 10 11

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti Sait Kızılırmak
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı - İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Arslan, Ahmet, 1944-
İlkçağ Felsefe Tarihi / Ahmet Arslan.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-001-7
ISBN 978-975-6176-08-3 (v.3)

1. Philosophy—History. I. Title.
B72 .A77 2006

Ahmet Arslan

İLKÇAĞ FELSEFE TARİHİ 3

Aristoteles

İçindekiler

Önsöz

İlkçağ *Felsefe Tarihi*'mizin üçüncü cildini tek başına Aristoteles'e ayırdık. Eğer felsefenin gerçek anlamda kurucusunun Platon olduğu sözü doğruysa, Aristoteles de gerçek anlamda bilimin kurucusu olarak kabul edilebilir. O çeşitli alanlarda ve çeşitli bakımlardan bilime hizmet etmiştir. Kant'ın mantık, Darwin'in biyoloji alanında çalışma ve katkılarından büyük bir övgüyle söz ettikleri, Yunan dünyasında ilk büyük bilimsel kütüphaneyi kurmuş, ilk harita koleksiyonunu düzenlemiş, ilk doğa tarihi müzesini meydana getirmiş olan Aristoteles, öte yandan ilk bilim sınıflamasını yapmış, her biri varlığın ayrı bir türü veya çeşidini ele alan ve bu varlık türüne ilişkin özel problemleri inceleyen "bağımsız bilimler" kavramını ortaya atmış, bu bilimlerin kavram ve terminolojilerini oluşturmuş, nihayet bu bilimlere tahsis ettiği özel eserlerinin başında kendi zamanına kadar sözkonusu alanda yapılan çalışmalar, ortaya atılan görüşler hakkında verdiği bilgi ve yaptığı değerlendirmelerle de ilk bilim tarihçisi olma unvanını kazanmıştır.

Böylece Aristoteles, Ortaçağ Müslüman filozoflar ve yazarlar tarafından kendisine verilen "İlk Öğretmen", insanlığın ilk öğreticisi sıfatını gerçekten ve tümüyle hak etmektedir.

Fakat Aristoteles sadece büyük bir bilim adamı, büyük bir bilim kuramcısı, büyük bir bilim tarihçisi değildir. O aynı zamanda büyük bir filozof, Platon'la birlikte Yunan dünyasının yetiştirmiş ve bütün felsefe tarihinin görmüş olduğu en büyük filozoftur. O, bu özelliğiyle de Ortaçağ Hıristiyan dünyasınca tanındıktan sonra kendisine verilen "Filozof" unvanını veya şerefini aynı ölçüde hak etmektedir.

E. Gilson, *Ortaçağ Felsefe Tarihi* adlı ünlü ve değerli eserinde Platon'un öğretisini "kendisi bir din olmaksızın dine en yakın olan felsefe" olarak nitelendirir. Eğer bu tanımlama doğruysa –ki bize göre de büyük ölçüde doğrudur–, Aristoteles'in öğretisini veya sistemini de "kendisi bir bilim olmaksızın bilime en yakın olan felsefe" olarak adlandırabiliriz. Başka deyişle Platon'un felsefesinin temelinde en genel ifadeyle dinsel kaygıların ağır basmasına karşılık, Aristoteles'in felsefesinde veya sisteminde hâkim olanın, yine en genel ifadeyle, bilimsel ilgiler olduğunu söyleyebiliriz. Bu farklılık başka önemli farklılıklarla birlikte Aristoteles'i hocası Platon'dan ayırmakta ve felsefe tarihinde Platonculuk diye adlandırılan dünya görüşü yanında Aristotelesçilik diye adlandırılan aynı ölçüde önemli ve ondan farklı bir dünya görüşüne, felsefi dünya görüşüne temel teşkil etmektedir.

Aristoteles'in okulu ve Aristotelesçilik, başlatıcısının ölümünden sonra varlığını devam ettirmekle birlikte, tüm antik çağ boyunca hiçbir zaman Platon'un okulu ve Platonculukla aynı prestij ve öneme sahip olmamıştır. Özellikle İsa'nın doğumunu takip eden yüzyıllarda Platonculuğun Yeni Plantonculukta ve erken dönem Hıristiyan düşüncesinde kazanmış olduğu yer ve önemle karşılaştırılamaz bir düzeyde varlığını sürdürmüştür. Aristoteles'in yeniden keşfedilmesi ve felsefe tarihinde hak ettiği yeri kazanmasında başta İbni Rüşd olmak üzere Ortaçağ Müslüman filozoflarının ona karşı gösterdikleri ilgi büyük rol oynamıştır. Ortaçağ'da İslâm dünyasında gelişen ve belli başlı temsilcilerini Farabi, İbni Sina, İbni Rüşd'ün meydana getirdiği Yunan tarzı felsefe hareketi esas itibariyle Yeni-Platoncu unsurlarla beslenen bir Aristotelesçilik olmuştur. İslâm dünyası aracılığıyla Aristoteles'i keşfeden veya yeniden keşfeden geç Ortaçağ Hıristiyan felsefesi Batı'da, Aziz Thomas ve onun Hıristi-

yanlıkla Aristoteles'i birleştirmesi sayesinde, Aristoteles'i o zamandan bu yana gitgide artan bir ilginin konusu kılmıştır. Çağımızda bu ilgi çeşitli alanlarda, özellikle ahlâk ve siyaset felsefesi alanlarında Yeni-Aristotelesçilik diye adlandırılan bir akım olarak varlığını göstermektedir.

Aristoteles ve felsefesi hakkında bir çeşit bağımsız monografi olarak kaleme aldığımız bu kitapta izlediğimiz yöntem, bu dizinin birinci cildinin önsözünde belirttiğimiz ve Sofistler, Sokrates ve Platon'a ayırdığımız ikinci ciltte izlediğimiz yöntemin aynıdır. Aristoteles'in düşüncesinin çeşitli yönlerini incelerken esas olarak onun kendi eserlerini kullandık ve bu eserlerden mümkün olduğu kadar alıntılar vermeye çalıştık. Ancak Platon'a ayırmış olduğumuz kısımda yaptığımız gibi Aristoteles'e ayırdığımız bu monografide de sözkonusu alıntıların miktarını eserin hacmini ölçüsüz bir şekilde genişletmeyecek makûl bir düzeyde tutmaya çaba sarfettik.

Aristoteles'in öğreti ve düşüncelerini ele alırken, onlar arasında şüphesiz felsefe tarihinden çok bilim tarihini ilgilendirenler üzerinde fazla durmadık. Böylece örneğin Aristoteles'in özel olarak fiziğin çeşitli dallarına, biyoloji, tıp, zooloji, meteoroloji gibi disiplinlerine ilişkin görüşleriyle ilgilenmedik. Bu alanlarda sadece yeri geldikçe ve gerekli olduğu ölçüde yani genel dünya görüşünü, bilim kuramını vb. ilgilendirdiği ölçüde sözkonusu tezlerine, görüşlerine temas ettik. Buna karşılık Aristoteles'in psikolojisini, yani ruh kuramını, ahlâk felsefesini, siyasete ilişkin görüşlerini, retorik ve poetikle ilgili düşüncelerini, bu konuda yazmış olduğu eserleri, deyim yerindeyse, birebir izleyerek, mümkün olduğu kadar geniş bir biçimde sergilemeyi uygun bulduk.

Aristoteles'in bütün eserleri olarak dayandığımız İngilizce metin, Kaynakça'da işaret ettiğimiz "Great Books of the Western World" dizisinde yayınlanmış *The Works of Aristotle* başlıklı metindir. Aristoteles'in Türkçe'ye çevrilmiş olan eserleri içinde hangilerinden yararlandığımıza ise Kaynakça'da işaret ettik ve kendilerinden alıntı yaptığımız durumlarda bu çevirileri özel olarak belirttik. Yararlandığımız diğer ikinci dereceden kaynakların listesi eserin sonundaki bibliyografya kısmında yeralmaktadır.

1
Hayatı ve Eserleri



"Bu kitabın yazarı Yunanlıların en bilgesi, mantık, fizik ve metafiziği ortaya koymuş ve tamamlamış olan, Nikomakhos oğlu Aristoteles'tir. Onları ortaya koyduğunu söylüyorum, çünkü bu bilimler üzerine ondan önce yazılmış olan bütün eserler, kendilerinden söz edilmeye değmezler ve onun eserleri tarafından gölgede bırakılmışlardır."

İbn Rüşt (Badawi, A., *Histoire de la Philosophie en İslam*, II, s.762'den naklen)

Lysippus (İÖ 4. yüzyıl) tarafından yapıldığı tahmin edilen Aristoteles büstü.

HAYATI

Ortaçağ Batı Hıristiyan dünyasının "Filozof", İslâm dünyasının "İlk Öğretmen" diye adlandırdığı ve tüm felsefe tarihinin Platon'la birlikte en büyük diğer filozofu olarak tanıdığı Aristoteles, Kuzey Yunanistan'da bir İonia kolonisi olan Stageira kentinde İÖ 384 yılında dünyaya gelmiştir. O halde Platon ve Sokrates dışında bütün diğer büyük Yunan filozofları gibi Aristoteles de Atinalı olmayan bir çevreden gelmektedir. Öte yandan İonia kökenli olması da onu Thales'ten başlayan ve esas ilgisi doğa ve doğal olaylar olan filozoflar geleneği içinde ele almamızı sağlamaktadır.

Aristoteles, baba tarafından Makedonya krallarının sarayında hekimlik görevinde bulunmuş bir soydan gelmektedir. Babası Nikomakhos, Makedonya kralı II. Amyntas'ın saray hekimi ve dostu idi. Kendisi ise bu kralın sarayında yetişmiş ve onun oğlu olan II. Philip'in çocukluk arkadaşı olmuştur. Hocası Platon'un matematiğe karşı olan özel ilgisi ve bu alanda gerçekleştirmiş olduğu çalışmalarının tersine, Aristoteles'in doğa bilimine ve her şeyden çok da biyolojiye karşı göstermiş olduğu ilgisini bir hekim ailesinden çıkmış olmasında aramanın

makûl olduğunu düşünenler vardır. Ancak babasının Aristoteles henüz çocuk denebilecek bir yaştayken ölmüş olması bu açıklamayı fazla önemsememek gerektiğini düşündürtmektedir. Babasının ölümünden sonra Aristoteles'in vasiliğini babasının dostu olan, ancak hekim olmayan Atarneuslu Proksenos adlı biri üstlenmiştir. Aristoteles bu insana karşı duyduğu minnet duygusunu daha sonra onun oğlunu evlat edinmek suretiyle gösterecektir.

Aristoteles'in bundan sonraki hayatında ilk önemli olayı, 17 yaş civarında iken yani 367 yılında Atina'ya gelmesi ve o sırada bütün Yunan dünyasının adeta bir eğitim merkezi konumunda olan Platon'un okuluna girmesi teşkil eder. Gerçekten de bu sırada Akademi tüm Yunan dünyasının genç bir insana verebileceği en iyi eğitimi sağlama imkânına sahip bir kurumdu. Aristoteles Platon'un 348 yılındaki ölümüne kadar bu okulda önce öğrenci, daha sonra öğretmen, retorik öğretmeni olarak yaklaşık yirmi yıl geçirecektir. Geleneğe göre Platon bu genç adama özel bir ilgi gösterecek, onu okulun "bilgin"i, "okuyucu"su ve hatta "beyni, aklı" olarak adlandıracak kadar beğenecektir.

Aristoteles'in Platon'la ilişkileri tahmin edilebileceği üzere birçok spekülasyonun konusu olmuştur. Akademi'de geçirdiği uzun süre zarfında onun Platon'un bütün görüşlerini mutlak olarak kabul etmiş olması, aralarında bazı görüş ayrılıklarının ortaya çıkmamış olması herhalde pek makûl değildir. Platon'un hayatının son döneminde giderek Pythagorasçılığın etkisi altına daha fazla girmiş olması, İdeaları sayılar olarak tasarlaması, matematizmi veya felsefeyi matematiğe dönüştürme eğilimi, politika ile ilgili görüşleri Aristoteles'in bazı itirazlarına neden olmuş olabilir. Ancak bunlar hocasıyla ilişkilerinin, belki ilk zamanlardaki kadar sıcak olmamakla birlikte belli bir dostluk havası içinde devam etmesine engel olmamıştır. Öte yandan Ross'un haklı olarak işaret ettiği gibi, bilimsel eserlerinden farklı olarak felsefi eserlerinde Platon'un damgasını taşımayan tek bir sayfa yoktur (Ross, 2). Başka bir ifadeyle, sözünü ettiğimiz noktalarda Platon'a ve onun bu yöndeki eğilimini devam ettiren diğer Platonculara karşı çıkmış olması muhtemel olmakla birlikte, Aristoteles gerek varlık gerekse bilgi an-

layışında hayatının sonuna kadar özü itibariyle bir Platoncu, yani bir idealist ve rasyonalist olarak kalacaktır. Bu etki kendisini Platon'a karşı kullandığı saygı dolu sözlerde gösterdiği gibi (*Nikomakhos Ahlâkı*'nın I. kitabında Aristoteles, İdea taraftarlarının dostları olduğunu, ancak hakikatin daha da aziz bir dostu olduğunu, bir filozofun üzerine düşen görevin ise hakikate öncelik tanıması olduğunu belirttiği ünlü cümlesinde hiç kuşkusuz, "İdea taraftarları"ndan kastettiği, başta bu kuramı ortaya atan Platon'dur), özellikle *Metafizik*'inin ilk iki kitabında Platon'un İdealar öğretisine karşı yöneltiği ciddi eleştiriler arasında bile zaman zaman "biz Platoncular..." diyerek kendisini bir Platoncu olarak nitelendirmesiyle de ortaya çıkar.

Bunun yanısıra Aristoteles'in, bugün artık hemen hepsi ortadan kaybolmuş, ancak kendilerinden bazı metin parçaları kalmış olan ilk eserlerinde Platon'un diyaloglarının gerek formunu gerekse içeriklerini korumuş veya devam ettirmiş olduğunu da görmekteyiz. Bu diyalogların bazıları, örneğin *Şölen*, *Devlet Adamı*, *Sofist*, *Meneksenos* Platon'unkilerle aynı adları taşımaktadırlar. Bazısı, örneğin *Eudemos*, farklı bir ad taşımakla birlikte Platon'un *Phaidon*'u ile aynı konuyu; ruhun bedenden bağımsız ve ölümsüz bir töz olduğu olduğu konusunu ele alır. Bir diğer diyalogu olan *Gryllos*, yine farklı bir ad taşımakla birlikte Platon'un *Gorgias*'ını model olarak alır ve hitabet konusunu inceler. O halde bu ilk diyaloglar genelde Platon'un diyaloglarında karşılaştığımız konuları veya sorunları işlemektedirler. Öte yandan onlarda daha bu dönemde bile Aristoteles'in kendi bağımsız zihniyetini ve tarzını ortaya koyan bazı unsurlara rastladığımızı belirtmemiz gerekir.

Platon İÖ 348 yılında ölmeden önce okulunun idaresini yeğeni Speusippos'a bırakır. Bundan bir süre sonra Aristoteles'in okuldan ayrılmasında, hocasının ölümünden sonra Akademi'nin başına kendisinin geçeceğine ilişkin ümitlerinin suya düşmesinin yarattığı hayal kırıklığının rolü olmuş olabilir. Bunun yanısıra Platon'un son döneminde, İdeaların sayılar olarak kabul edilmesi yönünde Akademi'de gittikçe güçlenen ve Aristoteles'in hiç hoşuna gitmediğini ilerde göreceğimiz eğilimin de bu ayrılmada bir etkisi olmuş olabilir. Nihayet bu ayrılma-

da, Makedonya kralı olarak II. Amyntas'ın yerine geçen II. Philip'in Yunanistan'ın bütününü ele geçirme yönündeki girişimlerinin bağımsızlığına düşkün Atina halkında yarattığı düşmanca duyguların, Makedonya sarayı ile ilişkileri bulunan Aristoteles'te şahsi güvenliğinin tehlikeye düştüğü yolunda yaratmış olması muhtemel kaygıları da hesaba katmamız gerekir.

Nedeni ne olursa olsun bu tarihte Aristoteles'in okulun diğer önemli bir üyesi olan Ksenokrates ile birlikte Atina'yı terk ettiğini ve Akademi'den arkadaşı olan ve daha önce bir köle iken sonraları Çanakkale civarında Atarneus ve Assos kentlerinin tiranı konumuna geçmiş olan Hermeias'ın yanına gittiğini görüyoruz. Aristoteles Hermeias'ın kişiliğinde Platon'un Sicilya yolculuklarında aradığını bildiğimiz filozof-krala benzer bir yöneticiyi görmüş olabilir. Aristoteles Assos'ta üç sene kalacak ve bu arada Hermeias'ın evlatlığı veya yeğeni olduğu anlaşılan Pythias'la evlenecektir. Bundan sonra Hermeias'ın Pers yanlısı kişilerce düzenlenen bir komplo sonucunda öldürülmesi üzerine, muhtemelen kendisinden sonra Lise'nin başına geçecek olan Akademi'den eski arkadaşı Teophrastos'un davetini kabul edip, Assos'a çok yakın bir mesafede bulunan Lesbos Adası'nda Mtylene'ye (Midilli) geçecek ve burada da üç yıl geçirecektir.

Aristoteles'in Assos ve Mtylene'de geçirdiği altı yıl zarfında boş durmadığı, gerek pratik politika problemleri gerekse biyolojik araştırmalarla meşgul olduğu anlaşılmaktadır. İkinci konuyla ilgilendiğini gösteren şey *Hayvanların Tarihi* adlı eserinde tasvir ettiği deniz canlılarına ilişkin gözlemlerinin çoğunun bu bölgeye has bazı doğa tarihi olaylarını konu almış olduğunun tespit edilmesidir. Aristoteles'in pratik siyasal problemlerle uğraştığını gösteren şey ise onun bu dönemde Pers gücüne karşı birleşik bir Yunanistan gerçekleştirme konusunda panhelenist bir davanın savunuculuğunu üstlenen biri olarak ünlenmesidir. Bu sırada, İÖ 343'te II. Amyntas'ın yerine geçen yeni Makedonya kralı II. Philip kendisini Pella'daki sarayına davet eder. II. Philip'in bu çağrısının temelinde muhtemelen yukarda işaret ettiğimiz şöhreti rol oynamıştır. Çünkü Aristoteles'in bu birleşik bir Yunan dünyası ide-

ali, II. Philip'in o sırada gütmüş olduğu tüm Yunan dünyasını kendi egemenliği altında birleştirme projesiyle tam bir uyuşma göstermekteydi. Aristoteles Makedonya sarayında II. Philip'in oğlu Büyük İskender'in eğitimiyle de görevlendirilir. Bu da bize yine Platon'un *Devlet Adamı* ve *Kanunlar*'da hayalini kurduğunu bildiğimiz bir idealin, yani bir filozofun ilerde krallık mevkiine geçecek olan genç bir prensin eğitimini ve danışmanlığını üstlenmesi imkânının gerçekleşmesi anlamına gelmektedir.

Aristoteles'in birkaç yıl sonrasının büyük fatihi olacak Büyük İskender ile ilişkileri de, tarihçilerin çok fazla ilgisini çeken bir konu olmuştur. O sırada henüz 13 yaşında olan İskender'e acaba Aristoteles ne öğretmiştir ve onunla ilişkileri nasıl olmuştur? Aristoteles'in İskender'e, yani o sırada asıl Yunan dünyasının merkezinde değil de biraz kıyısında bulunan bir yarı-Yunanlıya onu gerçek bir Yunanlı kılmak, ona Yunan ideallerini benimsetmek yönünde bir eğitim vermiş olduğunu tahmin edebiliriz. Bu bağlamda olmak üzere öğretiminin ana konusunu herhalde Yunan eğitiminin temeli olan Homeros ve diğer büyük tragedya yazarlarının okutulması oluşturmuş olmalıdır. Aynı şekilde onun İskender için *İlyada*'nın metnini tekrar gözden geçirdiği de rivayet edilmektedir. Şüphesiz, Aristoteles'in İskender'le hükümdarların görevleri ve yönetim sanatı üzerine tartışmalar da yapmış olması gerekir. Rivayete göre Aristoteles, İskender için *Krallık Üzerine* ve *Koloniler Üzerine* başlıklı iki eser kaleme almıştır. Bununla birlikte Aristoteles'in İskender'in gelecekteki projelerini ciddi bir biçimde etkilemiş olması pek sözkonusu olamaz. Çünkü Aristoteles'in çok sevdiği Yunanlı-Barbar ayrımı, Yunanlı'nın Barbarlar yani Yunanlı-olmayanlar üzerine doğal üstünlüğü, sitenin insani toplumsal hayatın içinde gerçekleşeceği en mükemmel siyasi biçim olduğu şeklindeki düşüncelerinin aksine, İskender'in hükümdar olur olmaz babasının politikasını takip ederek Yunan sitelerinin bağımsızlıklarını ortadan kaldıracak bir fetih siyaseti peşinde koşmakla kalmayıp, Yunan dünyasını Barbarlar dünyası, yani Doğu Pers krallığı ile birleştirecek "cihanşümul" bir imparatorluk düşünü gerçekleştirmeye koyulacağını biliyoruz. Ancak bu

görüş ayrılıklarının, hocasıyla öğrencisi arasındaki ilişkilerin muhtemelen biraz serinlemekle birlikte İskender'in ölümüne kadar dostça seyretmesine bir engel olmamış olduğunu da görüyoruz. Aristoteles'in bir süre sonra Atina'da kuracağı kendi felsefe okuluyla ilgili olarak İskender'den para yardımı almış olması muhtemel olduğu gibi, Doğu'ya yaptığı seferde İskender'in eski hocasına fethettiği yerlerde rastlanılan hayvan ve bitki türlerinin birer örneğinin gönderilmesi yönünde emirler vermiş olduğu da söylenmektedir. Aristoteles'in Makedonya sarayındaki bu kalışı sırasında diğer ve daha uzun vadeli kazancı ise İskender Asya fetihlerine başladığında yerine naip olarak bırakacağı ve bu sıfatı ile Yunanistan'ın en önemli adamı haline gelecek olan Antipater'in dostluğunu kazanmış olmasıdır.

II. Philip'in İÖ 336'da yılında ölümünden kısa bir süre sonra Aristoteles tekrar Atina'ya döner ve Platon'un örneğini izleyerek Antipater'in himayesi altında kendi okulunu, Atina'nın dışında, kuzey-doğu bölgesinde bir korulukta, kentin en hoş gimnazyumlarından biri olan Apollo Likaion gimnazyumunda Lise'sini kurar. Burada on iki yol boyunca ders verir. Platon'un Akademi'sinde olduğu gibi burada da kendisinin dışında çeşitli alanlarda ders veren başka hocalar da görev yapmaktadır. Bunların başında daha önce sözkonusu ettiğimiz ve Aristoteles'ten sonra Lise'nin başına gececek olan eski dostu Teophrastos vardır. Bu okul kısa bir süre içinde büyük şöhret kazanır ve o sırada Atina'da faaliyet göstermekte olan diğer iki okulun, Platon'un Akademi'si ile İsokrates'in hitabet okulunun ciddi bir rakibi haline gelir.Bu üç okul arasında gerek öğrenciler, gerekse öğretim alanları bakımından kabaca şöyle bir gruplaşma vardır: Aristoteles'in Lise'si öğrencilerini orta sınıftan, Akademi soylulardan, İsokrates'in okulu kolonici Yunanlılardan devşirmektedir. Akademi'nin daha çok matematik, metafizik ve politika alanlarında yoğunlaşmasına karşılık, İsokrates'in okulu hitabet, Aristoteles'in Lise'si ise doğa bilimi alanında sivrilir (Durant, 525). Lise'nin açık havalarda Aristoteles'in öğrencileriyle söyleşerek dolaşabileceği bir gezinti yeri, kötü havalarda ise altında derslerin verilebileceği üstü örtülü kemerli bir kapalı galerisi (Peripa-

tos) vardır. Kuşkusuz, Aristoteles'in öğrencileriyle bu gezinti yerinde ve galeride dolaşarak veya yürüyüş yaparak derslerini verdiği şeklindeki rivayet asılsızdır. Dolayısıyla bu yürüyüş yeri ve konuşma biçiminden hareketle Aristotelesçiler için ilerde kullanılacak olan "yürüyenler" (*Peripatetisyen*, Arapça'sı *Meşşâiyyûn*) deyiminin gerçek bir temeli yoktur. Aristoteles'ten bize kalan kitaplar onun derslerini önceden büyük ölçüde yazılı olarak hazırladığı veya öğrencileri tarafından bu derslerin yine yazılı notlarının tutulduğu ve onun bu notları daha sonra tekrar elden geçirdiğini göstermektedir. Buna dayanarak onun ileri düzeydeki öğrencilerine tahsis etmiş olduğu akroamatik veya özel, gizli (ezoterik) dersleriyle herkese açık (egzoterik) dersleri arasında temel bir ayrım yapan geleneğin de fazla ciddiye alınır bir yönü olmadığı anlaşılmaktadır.

Diğer yandan haklı olarak işaret edilmiş olduğu gibi Aristoteles'in akroamatik denilen derslerini içeren kitaplarında (örneğin mantık, fizik ve metafiziğe ilişkin kitaplarında) gizli, sadece topluluğun üyelerine açık herhangi bir mistik öğretinin varlığına rastlamadığımız gibi geniş halk kitlesine yönelik derslerini içinde bulunduran kitaplarında (örneğin politika, hitabet ve ahlâka ilişkin kitaplarında) da onlara hakikatin bütününü göstermeme yönünde herhangi bir çaba ve arzunun olduğuna dair bir unsura rastlamayız. Buna karşılık Aristoteles'in derslerini sabah ve öğleden sonra verdiği dersler olmak üzere ikiye ayırdığı, sabahleyin verdiği dersleri daha özel bir öğrenci kitlesine tahsis ettiği ve bu derslerde mantık, fizik ve metafizik gibi daha soyut ve daha az insanı ilgilendiren disiplinlere ait konuları ele aldığı, öğleden sonraki derslerini ise daha az soyut ve daha çok insanı ilgilendiren ahlâk, siyaset ve hitabet gibi alanlara ait konulara ayırdığını söyleyen haberi doğru kabul etmemizde bir sakınca yoktur. Platon'un hayatının son döneminde kaleme aldığı diyaloglarının da artık gerçek birer diyalog olmaktan çıktığını ve diyalogun baş kahramanının uzun uzun konuştuğu konferanslara dönüştüğünü hatırlarsak, Aristoteles'in Lise'deki öğretimi sırasında ilk eserlerinde kendisinin de uyguladığını bildiğimiz diyalog biçimini terk ederek yeni bir öğretim tarzını, yani

bugün de üniversitelerimizde gördüğümüz şekilde konferans veya takrir tarzını benimsemiş olduğunu kabul edebiliriz.

İÖ 323 yılında Büyük İskender ölür ve bu olay bağımsızlığına çok düşkün ve kısa bir süre önce onu kaybetmiş olan Atina'da Makedonya karşıtı bir tepkiyi başlatır. Bu tepkinin Yunanistan genel valisi diyebileceğimiz Antipater'e ve onun koruması altında faaliyetini sürdüren Aristoteles'e yönelen bir tepkiye dönüşmüş olması doğaldır. O halde, Aristoteles'e daha önce benzeri durumlarda diğer filozoflara, Anaksagoras'a, Protagoras'a, Sokrates'e yöneltilmiş olan geleneksel dinsizlik suçlamasının yöneltilmiş olmasına şaşırmamamız gerekir. Demophilos adında biri, dostu tiran Hermeias'ın hatırasına Delphoi'de bir heykel diktirdiği ve özellikle onu övmek üzere bir şiir kaleme almış olduğu yönünde bir suçlamayla Aristoteles'e karşı dava açma girişiminde bulunur. Aristoteles şüphesiz her şeyden önce kendi güvenliği için, ama bu arada, söylendiğine göre, "felsefeye karşı da ikinci bir suç işlemesine meydan vermemek" amacıyla Atina'yı en kısa süre içinde terk etmeyi uygun bulur. Lise'nin yönetimini Teophrastos'a bırakarak annesinin memleketi olan Khalkis'e gider ve aradan fazla zaman geçmeden, 322 yılında yani 62 yaşında iken uzun zamandan beri muztarip olduğu söylenen kronik bir mide hastalığından ölür.

Diogenes Laertius tarafından korunmuş olan vasiyeti, onun sadece bütün zamanların görmüş olduğu en büyük bir zekâ, en geniş araştırma ruhuna sahip bir filozof ve bilim adamı olmadığını, aynı zamanda iyiliksever ve şefkatli ruha sahip bir insan olduğunu göstermektedir. Çünkü bu vasiyetine Aristoteles'in akrabalarının lehine birtakım maddeler koyduğunu, kölelerinin bazılarının satılmasını önlemek ve özgürlüklerini elde etmelerini sağlamak için bazı tedbirler aldığını görmekteyiz (DL. V,12-16). Kişiliği hakkında verilen bilgiler de Aristoteles'in sadece bir "düşünme makinesi" veya "kitap kurdu" olmadığını, aynı zamanda iyi bir koca (ilk karısı Pythias'ın ölümünden sonra Stageira'lı bir kadınla, kendisine babasının adını vereceği ve *Nikomakhos Ahlâkı*'na da adını verecek olan bir çocuk doğuracak bir kadınla tam da yasal olmayan bir ilişkiye girecektir), iyi bir baba, vefalı bir dost ol-

duğu yönünde bazı unsurlara işaret etmektedir. Fizik özellikleri hakkında ise fazla şey bilinmemektedir. Ancak bu konuda bize ulaşan bilgilerden de onun ince bacaklı, küçük gözlü, kel kafalı, biraz kekeme, buna karşılık giyimine özen gösteren biri olduğunu öğrenmekteyiz.

ESERLERİ

Aristoteles'in eserleriyle ilgili olarak araştırılması ve cevaplandırılması gereken bir dizi problemle karşı karşıya bulunmaktayız. Bunlardan birincisi Platon'un eserlerinde olduğu gibi, Aristoteles'in elinden çıkmış olduğu söylenen eserlerin hangilerinin gerçekten ona ait olduğu, hangilerinin ise gerçekte ona ait olmadığı halde daha sonraki kuşaklar tarafından ona mal edildiğidir. İkinci ve önemli sorun gerçekten ona ait olduğu kabul edilen eserlerin onun hayatının hangi dönemlerine ait olduğu, bir başka ifade ile eserlerinin tarihi sırası sorunudur. Nihayet bu ikisinden daha önemli bir sorun Aristoteles'in düşüncelerinde veya felsefi öğretilerinde Platon'da olduğu gibi zaman içinde bir değişim veya evrimin olup olmadığıdır.

Bunlardan birincisi tarihsel bakımından belki en önemli sonuçlara yol açmıştır. Çünkü ilerde göreceğimiz gibi Aristoteles'e ait olmayan, ancak onun olduğu zannedilen iki eser Ortaçağ İslâm dünyasında Yunan tarzında felsefe geleneğini temsil eden Farabi, İbn Sina gibi filozofların felsefe anlayışlarını derinden etkilemiş ve bunun çok önemli bazı sonuçları olmuştur. Biri Plotinos'un *Enneadlar*'ından bir seçki olan, diğeri ise yine Yeni-Platoncu Proclos'un *Teolojinin Unsurları* adlı kitabından başka bir şey olmayan bu iki eserin Aristoteles'in eserlerinin olduğunun sanılmasının bu İslâm filozoflarını, Aristoteles ile Platon'un temel görüşleri arasında bir fark olmadığı görüşüne, bunun ise onları bütün gerçek filozofların üzerinde uzlaştıkları bilim değerine sahip tek bir felsefenin varolduğu biçiminde hatalı bir düşünceye götürmüş olmasında önemli payı olmuştur. Rönesans'tan bu yana yapılan, son iki yüzyılda ise daha verimli tarihi eleştiri yöntemleriyle devam ettirilen uzun araştırmalar sonucunda bugün Aristotelesçi külliyatta yeralan hangi eserlerin gerçekten Aristoteles'in kaleminden çıkmış olduğu, hangileri-

nin ona ait olduklarının şüpheli olduğu, hangilerinin ise kesinlikle apokrif, yani Aristoteles'e izafe edilmiş ancak ona ait olmayan sahte eserler oldukları konusunda kesin bir çözüme varılmamış olmakla birlikte çoğunluğun onayını alan tatmin edici sonuçlara ulaşılmıştır.

İkinci, yani Aristoteles'in eserlerinin kronolojik sırası sorunu da önemli bir sorundur. Ancak bu Aristoteles'in felsefi düşünce veya görüşlerinde zaman içinde herhangi bir değişme veya gelişmenin sözkonusu olup olmadığı yönündeki daha önemli bir sorunla ilişkili olan bir sorundur. Bundan dolayı Aristoteles'in eserlerinin kronolojik sırasına veya tarihlendirmesine geçmeden önce bu sonuncu sorun üzerine bir şeyler söylememiz uygun olacaktır.

20. yüzyılın başlarına kadar Aristoteles'in eserlerinin kronolojik sırası önemli bir sorun olarak görülmemiştir. Çünkü Platon'un düşünce hayatı boyunca varlığını bildiğimiz ve eserlerinin yazılış sırasını izlemek suretiyle anlayıp açıklamaya ve değerlendirmeye çalıştığımız zihinsel veya felsefi evriminin tersine, Aristoteles'in felsefi görüşlerinde zaman içinde herhangi bir önemli değişiklik veya gelişme geçirmemiş, eserlerinin tümünü deyim yerindeyse bir defada oturup yazmış olduğu görüşü, Aristoteles incelemelerinde sorgulanması düşünülmeyen bir kabul olarak varlığını sürdürmüştür. Bu kabule göre Aristoteles eserlerini, artık düşüncelerinin tamamen olgunlaşmış, oturmuş ve kesinleşmiş olduğu bir dönemde kaleme almaya başlamış, Aristoteles'in kendisi, adeta eserlerinin 19. yüzyılda Bekker tarafından yapılmış ve bugün herkes tarafından referans olarak kabul eden baskısını izleyerek önce işe *Kategoriler*'den başlamış, mantık eserlerinden fizik, metafizik, psikoloji, ahlâk, politikaya geçmiş, nihayet külliyatını veya tüm yapıtlarını *Poetika* ile bitirmiştir. Nitekim, 1905 gibi nisbeten yakın bir tarihte Aristoteles üzerine konferanslar veren önemli Fransız Aristoteles araştırmacısı O. Hamelin onun bütün eserlerinin Atina'da Lise'nin başında bulunduğu 12 yıl zarfında kaleme alınmış olduğunu herhangi bir şüphe duymaksızın kabul etmeye devam etmiştir.

Ancak 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bazı bilginlerin, özellikle W. Jaeger'in çalışmaları bu görüşün ne kadar naif ve gerçeğe

uymayan bir görüş olduğunu göstermiştir. Jaeger'in iki ünlü kitabı, *Aristoteles'in Metafizik'inin Gelişim Tarihi Üzerine Araştırmalar*'ı (Berlin, 1912) ve *Aristoteles:Gelişim Tarihinin Temellendirilmesi* (Berlin, 1923) ve Jaeger'i takiben diğer bazı önemli Aristoteles uzmanlarının aynı yöndeki çalışmaları şunu göstermiştir ki, Platon gibi "*Aristoteles'in de felsefi düşüncesi zaman içinde hem de önemli değişiklikler göstermiştir.*" Aristoteles'in Lise döneminden önce yazmış olduğu diyaloglarında büyük ölçüde Platoncu görüşlerin, örneğin İdealar Kuramı'nın, Platoncu ruh anlayışının devam ettirildiğinin görülmesinin yanısıra, son döneminde yazdığı kabul edilen eserleri, örneğin *Metafizik* veya *Fizik*'in kendilerinin de farklı zamanlarda kaleme alınmış olması gerektiği, çünkü bu eserlerin birbirleriyle yer yer uyuşmazlıklar, hatta zıtlıklar gösteren metinlerden oluştuğu tesbit edilmiştir. Daha İlkçağ'dan bu yana sayısız Aristoteles yorumcusunun Aristotelesçi metinlerde tespit ettikleri bu tür uyuşmazlık veya çelişkileri çözmek uğruna harcadıkları tüm çabaların sonuçta başarısız kalmasının nedeninin, aslında bu temel ve basit gerçeğin, yani bu görüşlerin Aristoteles'in felsefi hayatının farklı zamanlarında savunduğu farklı görüşler olduklarının bilinmemesi veya kabul edilmemesi olduğu anlaşılmaktadır.

Bugün Jaeger'in sözünü ettiğimiz temel varsayımından hareketle ileri sürdüğü bütün tezleri kabul edilmemekteyse de –bunların başında Aristoteles'in başlangıçta Platon'un etkisiyle felsefeyle ilgilendiği, ancak Platon'un ölümünden sonra önce bir bilim kuramı geliştirmek, sonra bu kurama uygun olarak bir bilimsel araştırma programı oluşturmak ve bu bilimsel araştırma programını uygulamak üzere çalışmalarının tümünü bilime hasretmek üzere felsefeyi veya metafiziği bir kenara bıraktığı tezi gelmektedir– temel varsayımının kendisi, yani Aristotelesçi evrim veya gelişme varsayımı ciddi bir itirazla karşılaşmamaktadır. Başta Randall olmak üzere bazı Aristoteles araştırmacıları sözü edilen tezin kendisinin ise gereğinden fazla bir basitleştirme olduğunu, Aristoteles'in düşüncesinin hareketinin, "deneysel araştırmalara yönelmek üzere Platoncu kavramlardan uzaklaşma" yönünde bir hareket olmaktan çok buna ek bir hareket, "Platoncu kavramların ken-

dilerini daha geniş bir olgular bağlamı içine yerleştirme hareketi" olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedirler (Randall, 20 vd.).

İşte bu genel evrim ve değişme varsayımı kabul edilmek veya gözönüne alınmak suretiyle bugün Aristoteles'in eserlerinin dönemlendirilmesi ile ilgili olarak genellikle benimsenen görüş, Aristoteles'in eserlerini belli başlı iki dönem içinde kaleme alınan eserler olarak ele alan görüştür. Bu dönemler, Aristoteles'in Lise'yi kurmasından önceki ve kurduktan sonraki dönemlerdir.

Lise Öncesi Dönem

Aristoteles'in yukarda bazılarına işaret ettiğimiz diyaloglarının tümünün Lise'yi kurmasından önceki dönemde kaleme alınmış ve yayınlanmış olduğu kabul edilmektedir. Yine daha önce temas ettiğimiz gibi bu döneme ait diyaloglarının hiçbiri tam olarak elimizde değildir. Onlardan ancak bazısı daha uzun, bazısı daha kısa birtakım metin parçaları, muhtemelen de deforme olmuş bir şekilde zamanımıza intikal etmiştir.

Bu diyaloglardan tarih bakımından en eskisi olduğu tahmin edilen *Eudemos* (veya *Ruh Hakkında*) adını taşıyanından daha önce söz ettik. Bu diyalog yine yukarda değindiğimiz gibi bazı bağımsızlık işaretleri ile birlikte Platon'un *Phaidon*'da ele almış olduğu ruhun ölümsüzlüğü sorununu ele almaktadır. Burada *Phaidon*'da olduğu gibi ruh bedenden bağımsız bir töz olarak kabul edilmekte ve dolayısıyla ölüm bir kurtuluş olarak görülmektedir. Bu temel görüşünden ötürü bu diyalog daha sonra Yeni-Platoncu filozoflar tarafından geniş olarak kullanılmış ve kendisinden yaptıkları alıntılar sonucunda da bu eserden elimize geniş metin parçaları ulaşmıştır.

Bu diyalogun yanında elimize yine geniş metin parçalarının ulaşmış olduğu diğer ünlü bir diyalog, *Propreptikos* veya *Felsefeye Teşvik* adını taşıyan diyalogdur. Aslında bu eserin bir diyalog mu yoksa Themison adlı Kıbrıslı bir tirana yazılmış bir mektup mu olduğu açık değildir. Daha sonra Cicero'nun bugün yine elimizde mevcut olmayan *Hortensius* adlı eserine model ödevi gördüğü anlaşılan ve İamblikos'un aynı adı taşıyan eserinde hemen hemen kelimesi kelime-

sine tekrarladığını gördüğümüz bu eserin ana konusunu ise bilginin hayatta oynadığı rol oluşturmaktadır. Üzerinde yapılan inceleme Aristoteles'in bu diyalogda veya mektupta Platon'un İdealar Kuramı'nı savunmaya devam ettiğini, ölçü ve oran üzerinde vurgu yaptığını ve böylece Platon'un *Philebos*'ta öne sürdüğü görüşlere yakın görüşler ileri sürdüğünü göstermektedir.

Bir diğer önemli diyalog olan *Felsefe Üzerine* adlı eserinde ise Aristoteles'in yavaş yavaş Platon'un etkisinden sıyrılmaya başladığının izlerine rastlanmaktadır. Çünkü Aristoteles bu diyalogda ilk defa İdealar Kuramı'na karşı çıkmakta ve Platon'un son yıllarında yöneldiğini bildiğimiz felsefeyi matematiğe veya bir metamatematiğe dönüştürme eğilimini eleştirmektedir.

Aristoteles'in Lise'yi kurmadan önceki dönemine ait diğer eserleri içine bir önceki bölümde adlarını belirttiğimiz, ancak haklarında adlarından başka bir şey bilmediğimiz diğer diyaloglarıyla İskender için yazdığını söylediğimiz *Krallık Üzerine* adlı eserini, *Koloniler Üzerine* adlı bir başka eserini, nihayet gerçek olduğu şüpheli olan *Pythagorasçılar Üzerine* adlı kitabını eklememiz gerekmektedir.

Bu arada Atina'daki Lise döneminde kaleme alındığını bildiğimiz eserlerinden bazılarının ilk şeklinin veya bu eserlerin içinde bazı kısımlarının yazılışının da yine bu ilk, Platoncu döneme ait olduğunu gösteren işaretlerin olduğunu belirtmemiz gerekir. Örneğin ikinci döneme ait bir eser olarak kabul edilen *Metafizik*'in I. kitabında (Alpha kitabında) İdealar Kuramı'na yöneltti̇ği ünlü eleştirinin *Felsefe Üzerine* adlı diyalogda aynı kurama yaptığı eleştiriyle benzerliğini göstererek *Metafizik*'in bu kitabının sözünü ettiğimiz ilk dönemde yazılmış olabileceğini ileri sürenler vardır. Aynı şekilde yine *Metafizik*'in XIV. kitabında (N kitabında) Pythagorasçıların sayı kuramlarına yöneltti̇ği eleştirinin başlangıçlarını yine yukarda işaret ettiğimiz *Pythagorasçılar Üzerine* adlı diyalogda bulanlar vardır. Jaeger onun ikinci döneme ait eserleri arasında kabul edilen *Gök Üzerine*' (*De Caelo*) nin, hatta belki *Fizik*'inin ilk iki kitabının Platon henüz hayatta iken, yani Aristoteles'in henüz Akademi'den ayrılmamış olduğu dönemde yazıldığını düşünmektedir

Aristoteles'in tümü henüz Platon'un etkisinden sıyrılmadığı kabul edilen bu döneme ait ve sayısı onsekiz ya da ondokuz olarak hesaplanan bu diyaloglarının dili veya üslubu üzerinde de biraz duralım. Bazı antik yazarlar Aristoteles'in bu döneme ait diyaloglarının dilini övmekte birbirleriyle yarışmaktadır. Cicero "Aristoteles'in hitabetinin altın nehri"nden (flumen orationis aureum) söz etmekte ve Aristoteles'i bir yazar olarak Platon'la aynı düzeye çıkarmaktadır. Quintilianus da benzeri bir ifadeyle Aristoteles'in "belagâtinin tatlılığı"nı (eloquendi suavitas) övmektedir. Bu ifadeler herhalde Aristoteles'in bu ilk döneme ait diyaloglarına ait değerlendirmeler olmalıdırlar. Çünkü onun daha sonraki döneme, Lise dönemine ait kitaplarında doğrusu bu tür övgüleri haklı gösterecek herhangi bir üslup veya dil güzelliğinden söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Tersine Tricot'nun *Metafizik*'in Fransızca çevirisinin girişinde işaret ettiği gibi, onun bu sonraki "bilimsel" dönemine ait eserlerinin çoğu, başta *Metafizik*'in kendisi olmak üzere, hiçbir güzellik kaygısı gözönüne alınmaksızın kaleme alınmış gibi görünmektedir. Nitekim bu eserlerde üslup kusurları, düşünce tekrar ve ihmalleri çok fazladır. Buna karşılık, onun bu ilk dönemine ait diyaloglarının, Platon'un ilk diyaloglarının sahip olduğu dramatik güzellik kadar olmasa bile muhtemelen geniş bir halk kitlesine hitap etmek üzere tasarlanmalarından ötürü belli bir biçim güzelliği kaygısını taşıdıklarını kabul etmek makûl olacaktır. Hatta onların Platon'un son derece kuru olduğunu bildiğimiz son dönem diyaloglarına oranla daha üstün bir edebi özelliğe sahip olduklarını söylememiz mümkün olduğu gibi bu dönemde Akademi içinde gerçekleşmiş olması muhtemel gerçek tartışmaların izlerinden bir şeyler taşıyor olmaları da muhtemeldir.

Lise Dönemi

Bu dönem Aristoteles'in ikinci defa Atina'ya geldiği ve orada okulunu kurduğu İÖ 335'te başlayan ve İÖ 322'de ölümü ile sona eren 13 yıllık süreyi kapsamaktadır. Aristoteles'i, bizim tanıdığımız Aristoteles yapan ve onun bugün elimizde bulunan bilimsel-felsefi çalışmalarının sonuçlarını içeren büyük eserlerini kaleme aldığı dönem bu dönemdir.

Bu döneme ait eserler üzerinde özel olarak durmadan önce de onların yapısı, dili ve kronolojisi ile ilgili bazı noktalara değinmemiz yararlı olacaktır.

Öncelikle üzerinde durmamız gereken nokta, bir bütün olarak Lise dönemine tarihlendirilen bu eserlerinin tümünün aslında bu dönemde kaleme alınmamış olması, bazısının hiç olmazsa ilk şeklini veya başlangıçlarını daha önce de işaret ettiğimiz gibi bundan önceki dönemde aramamız gerektiğidir. Örneğin *Metafizik*'in ilk kitabı olan A'nın (Alpha) Platon'un ölümünü takip eden ve Assos dönemi diye adlandırılan döneme ait olduğu kesindir. Aynı şekilde *Metafizik*'in III., IV., VI., XI. ve XII. kitaplarının (Yunanca harfleriyle Beta, Gama ve Epsilon, Kappa ve Lambda kitaplarının) yine daha önceki dönemde yazılmış olduğu hemen herkes tarafından kabul edilmektedir. Ünlü düşünürün *Hayvanların Tarihi* adlı doğa tarihine ilişkin büyük eserinde gördüğümüz deniz canlılarına ait gözlemlerine ve bu eserde sözkonusu edilen birçok yere ilişkin olarak yapılan araştırmalar, bu eserin yazımına da Assos döneminde başlanmış olduğunu göstermektedir.

İkinci olarak yine Lise dönemine tarihlendirilen eserler içinde bir kısmının Aristoteles'in kendi elinden çıkmadığı, Lise'ye mensup başkaları, belki öğrencileri tarafından yazılmış olduğu, bir kısmının ise düpedüz sahte oldukları bugün artık kanıtlanmış gibidir. Örneğin mantık eserlerinden birincisi olan *Kategoriler*'in son beş bölümü sahtedir ve onun ilk kuşağa mensup bir Aristotelesçinin elinden çıkmış olması muhtemeldir. Yine bu cümleden olmak üzere *Meteorologica*'nın IV. kitabına itiraz edilmiş ve bir tür kimya kitabı olan bu eser Aristoteles okuluna mensup diğer ünlü bir yazara, Lapseki'li Straton'a mal edilmiştir. Elimizde bulunan koleksiyonda *Meteorologica*'dan sonra gelen *De Mundo*'nun *da* Stoacı görüşler içeren sahte bir eser olduğu hemen hemen kesindir.

Üçüncü olarak bu döneme ait eserlerin yapı ve yayınlanma meseleleri üzerinde biraz duralım: Aristoteles'in eserlerinin 'akroamatik' yani sadece öğrencilerine tahsis ettiği özel gizli derslerini içeren 'ezoterik' kitaplar ile herkese açık, daha kolay anlaşılan, popüler öğretilerini

içeren 'egzoterik' kitaplar olarak ikiye bölünmesine değinmiştik. Bu ayrımdan hareketle bugün akroamatik kitaplarının hiçbir şekilde yayınlanmadıkları ve sadece hocanın dersini vermekte yararlandığı kişisel notlarından ibaret oldukları görüşünün yanlış olduğu kabul edilmektedir. Gerçekten de bu yazılar bazı gereksiz tekrarlar, üslup ihmalleri göstermekle birlikte öte yandan farklı öğrenciler tarafından tutulmuş ders notlarının sahip olamayacağı bir birlik, düzenlilik ve bütünlük göstermektedirler. Bunların bir kısmı Aristoteles'in de belirttiği gibi o sırada dersinde hazır bulunmayan öğrencileri için yapmış olduğu özetler olabilir. Bir kısmının aynı konunun işleniş ve anlatımının farklı versiyonları gibi görünmelerinden dolayı öğrencileri tarafından tutulmuş olan ders notları, diğerlerinin ise öğrenciler tarafından yapılmış olan araştırmaların raporlarının hoca tarafından gözden geçirilmiş biçimleri olmaları da mümkündür. Nihayet belki onların bir bölümü Aristoteles'in kendisinin derslerini vermekte yararlandığı taslaklar veya notlarından meydana gelmektedirler.

Ne var ki, bu eserler genel olarak bizzat Aristoteles'in kendisi tarafından daha sonra elden veya gözden geçirilmiş ve kaleme alınmış dersler gibi görünmektedirler. Onların büyük bir bölümünün özel olarak öğrencilere yönelik çalışmalar olmaları, ilk şekillerinde, birbiriyle ilgili konular üzerinde ayrı dersler veya konferanslar olarak planlanmış ve yazılmış olmaları da muhtemeldir. Ancak bunların büyük bir kısmının bizzat Aristoteles tarafından biraraya getirilmiş ve onun yaşadığı süre içinde bir yarı-yayınlanma durumunda olmuş olduğu anlaşılmaktadır. Aristoteles'in ölümünden sonra onun okuluna mensup yazarların diğer rakip felsefi okullara karşı yürüttükleri polemikler ve bu okulların Aristoteles'in öğretilerine yaptıkları itiraz veya saldırılar, Aristoteles'in ölümünden sonra onun eserlerinin ya da metinlerinin kopyalarının varlığını ve elden ele dolaştıklarını göstermektedir. Bununla birlikte bu metinlerin bugün elimizde bulunan biçimlerini, İÖ. 1. yüzyılda yaşadığını ve okulun Aristoteles'ten sonraki 12. başkanı olduğunu bildiğimiz Rodos'lu Andronikos'a ve onun yaptığı yayına borçlu olduğumuzu söylememiz gerekir.

Bu noktaları belirttikten sonra Aristoteles külliyatını kısaca gözden geçirelim. Bu külliyat geleneksel olarak birkaç ana gruba ayrılmaktadır. Bu gruplar Rodos'lu Andronikos tarafından ilk kez ortaya konan ve daha sonra 19. yüzyılda Bekker tarafından takip edilen sıraya göre esas olarak mantık, fizik, metafizik veya ilk felsefe, psikoloji, ahlâk, politika, retorik (hitabet) ve poetiğe ilişkin eserleri içine almaktadır. Bu grupların her biri içine birden fazla kitap, bazıları içine ise her biri birden fazla kitaptan meydana gelen birden fazla disiplinlere ilişkin çok sayıda kitap girmektedir. Örneğin Aristoteles'in *Organon* (alet, araç) adıyla bilinen mantığa ilişkin eserleri başlıca dört veya beş kitaptan (*Kategoriler*, *Önermeler Üzerine*, *Analitikler –Birinci* ve *İkinci Analitikler–*, *Topikler* (bu kitabın son bölümü bazen *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* adıyla ayrı bir kitap olarak zikredilir); metafiziğe ilişkin eserleri on dört kitaptan (bu kitaplar da bazen rakamlarla, bazen Alpha, Beta, Gama, Delta vb gibi Yunan alfabesinin harfleriyle zikredilir); fizik hakkındaki eserleri genel olarak fiziğe ait eserler olarak sekiz kitaptan; yine politikaya ilişkin ünlü eseri sekiz kitaptan vb. oluşmaktadır. Bunun yanında onun fiziğe ilişkin eserleri a) on kitaptan meydana gelen genel olarak fiziğe ilişkin eserlerle, b) ay-üstü ve ay-altı alemini inceleyen eserler (*Oluş ve Yokoluş Üzerine*, *Gök Üzerine*, *Meteorolojik Olaylar Üzerine* vb) ve nihayet c) biyolojiye ilişkin eserler (*Hayvanların Tarihi*, *Hayvanların Kısımları* vb.) olmak üzere üç gruptan meydana gelmektedir. Benzeri şekilde Aristoteles'in ahlâk alanına tahsis ettiği eserler *Nikomakhos Ahlâkı*, *Eudemos Ahlâkı* ve *Büyük Ahlâk* (*Magna Moralia*) diye üç ayrı kitaplar topluluğundan meydana gelmektedir. Bütün bu farklı gruplara ait çok sayıda kitaba Aristoteles'in yine çeşitli konulara ilişkin çok sayıda küçük incelemelerini de eklemek gerekir.

2

Aristotelesçilik Nedir?



"Zamanımızda çoğu kimselerin alemin yaratılmışlığı ve ezeliliği konusunda tartıştıklarını; ilk yaratıcının ispatı, ondan meydana gelen sebeplerin varlığı, nefs ve akıl problemi; davranışların iyi veya kötü oluşuna göre mükafat veya ceza verilmesi; siyaset, ahlâk ve mantıkla ilgili daha birçok konuda önde gelen seçkin iki filozof (Platon ve Aristoteles) arasında ihtilaf bulunduğunu iddia ettiklerini gördüm."

Farabi, *Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması*, s.221

4. yüzyılda İtalya'da yapılmış bir freskte Aristoteles anatomi dersi verirken.

Platon'un okulu olan Akademi gibi Aristoteles'in kurduğu Lise de kurucusunun ölümünden çok uzun bir süre sonrasına kadar varlığını sürdürmüştür. Nasıl Platon'un ta Ortaçağ'ın sonlarına, hatta bir anlamda günümüze kadar sayısız takipçileri ve şerhçileri olmuşsa aynı şekilde Aristoteles'in de Antik Çağ'dan bu yana benzer şerhçileri ve izleyicileri olmuştur. O halde nasıl Platon'la birlikte bir Platonculuktan bahsetmek mümkünse Aristoteles'in yanında bir Aristotetesçilikten de bahsetmek mümkündür.

Aristotelesçiliğin ne olduğunu, özünü neyin teşkil ettiğini anlamak için yapılması gereken en uygun şey Aristoteles'le Platon arasında genel bir karşılaştırma yapmaktır. Aristoteles'in özel felsefi görüşlerini incelemeye başlamadan önce Platonculuk gibi Aristotelesçilik diye bir şeyden bahsetmenin mümkün olup olmadığını anlamak üzere belli başlı tezleri bakımından, Platon ile öğrencisi arasında "kabaca" ve bu eser boyunca sürdüreceğimiz incelemenin bir "ön hazırlığı" olmak üzere bir karşılaştırma yapalım. Bunun için onların varlık ve bilgi kuramları, ruh kuramları, Tanrı anlayışları, ahlâk ve siyaset alanına ilişkin görüşleri gibi temel bazı konulardaki öğretileri üzerinde duralım.

PLATONCULUK OLARAK ARİSTOTELESÇİLİK

Daha önce değindiğimiz gibi daha İlkçağ'dan itibaren Aristoteles'i temelde bir Platoncu olarak görenler ve sözünü ettiğimiz temel konularla ilgili olarak, onlar arasında herhangi bir görüş farklılığının olmadığını savunanlar olmuştur. Bu konuda Plotinos'un hocası olan Ammonius Saccas'ın Platon ve Aristoteles arasındaki düşünce birliğini savunmak, görüşlerinin birbirleriyle benzerliğini, uyuşturulabileceğini göstermek üzere yedi kitap yazmış olduğu söylenmektedir. Büyük İslâm filozofu Farabi'nin ise sadece felsefi tezleri bakımından değil, hayatları, şahsiyetleri, eserlerini kaleme alış tarzları, öğretim yöntemleri bakımından da iki düşünür arasında tam bir uyumun olduğunu ispat etmek üzere *Kitabü'l Cem* adlı ünlü bir risale yazmış olduğunu ilerde göreceğiz. Aristoteles'le Platon'un gerek hayatları gerekse eserleri hakkında çok daha sağlam bilgilerin elimizde olduğu günümüzde, de onların felsefi öğretileri arasındaki ilişkiler, benzerlik ve farklılıklar sorunun hâlâ farklı değerlendirmelerin konusu olmaya devam etmektedir. Bazı felsefe tarihçilerinin Aristoteles ve Platon'un felsefi tezleri arasında önemli farklılıklar görmelerine karşılık başka bazı felsefe tarihçileri veya Platon ve Aristoteles araştırmacıları bu farklardan çok onları birbirlerine yaklaştıran benzerlik noktaları üzerinde durmayı tercih etmekte veya bu noktaları vurgulamaktadır.

Önce kısaca sözü edilen benzerlik noktaları üzerinde duralım. Platon'un felsefe tarihine en büyük katkısının İdealar Kuramı olduğunu biliyoruz. Bu kuram neyi kabul etmektedir? Sokrates öncesi *Doğa Filozofları*nın ana tezlerinin tersine asıl varolanın, gerçek olanın maddi yapıda bir şey olmadığını, gayrı-maddi, tinsel yapıda bir şey veya şeyler olduğunu. Bu görüşe göre birtakım ezeli-ebedi, değişmez, hareketsiz, tümel, tinsel gerçeklikler vardır. Asıl varlıklar bunlardır ve geri kalan şeyler, duyusal-bireysel varlıklar, ancak bunların gölgeleri, hayalleri olma anlamında bir varlığa sahiptirler. Şimdi Aristoteles'in bu konuda, yani varlık veya gerçekliğin, tözün ne tür bir şey olduğu konusunda temelde Platon'u devam ettirdiğini söylememiz doğru olacaktır. Aristoteles için de töz, gerçek varlık; ezeli-ebedi, değişmez, ha-

reketsiz, gayri-maddi yapıda bir şey olmalıdır. Ancak Platon'un bu şeylere İdea adını vermesine karşılık Aristoteles bu gerçeklikleri Formlar diye adlandırmaktadır.

Platon'un varlık hakkındaki bu idealist anlayışının bir devamı olarak bilgi konusunda rasyonalist olduğunu görmüştük. Ona göre bilginin veya bilimin konusu duyusal, maddi, oluş ve yokoluş içinde olan şeyler değil, sözü edilen duyusal-üstü, gayri-maddi, oluş ve yokoluşa tabi olmayan nesneler, yani İdealardı. Duyusal, tikel, oluş ve yokoluş içinde olan şeylerin duyularımız tarafından algılanmalarına karşılık sözkonusu duyusal-üstü, tümel gerçeklikleri ancak bir başka yetimiz, yani aklımızla kavrayabilirdik. Aristoteles'in bu konuda da yine esas itibariyle Platon'un öğrencisi olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü o da bilginin veya bilimin konusu olarak bireysel, duyusal şeyleri değil, Formları, yani duyusal-üstü, gayri-maddi gerçeklikleri, tümelleri kabul etmekte ve onları kavrayan yetinin de esas itibariyle akıl veya zihin olduğunu ileri sürmektedir.

Aristoteles'in bilgi kuramı alanında bir başka açıdan da Platon'un sadık bir izleyicisi olduğunu söylememiz mümkündür. Platon'un bilim için ideal olarak, geometri örneğine göre tasarlanmış, tamamen dedüksiyonlara dayanan formel bir yapıyı veya sistemi önerdiğini biliyoruz. Buna göre bilim, kanıtlanmasına ihtiyaç duyulmayan kesin, apaçık ilkelerden dedüktif akıl yürütmeler yaparak çıkartılan sonuçlardan meydana gelen tümüyle kanıtlanmış bir önermeler topluluğu olmak zorundadır. Aristoteles'in *İkinci Analitikler*'de geliştirdiği bilim kuramı da özü bakımından bu anlayışı devam ettirir. Aristoteles'e göre de bilimsel bilgi, özü itibariyle "kanıtlanmış bilgi"dir ve bilim denen şey, bu tarzda "kanıtlanmış önermelerden meydana gelen bir sistem" veya yapıdır. Yalnız Platon'dan farklı olarak Aristoteles bu kanıtlamanın aracı olarak geometriyi görmemekte, sözünü ettiği bilimsel önermeleri "dedüktif akıl yürütme tarzının en mükemmel formu olarak düşündüğü bilimsel kıyasların (burhanların) sonuç önermeleri"nde bulmaktadır. Bilim ideali ise öncülleri bir başka ve daha önceki kıyasların sonuç önermelerinden, yani kanıtlanmış önermelerden

meydana gelecek tümüyle kanıtlanmış bir önermeler topluluğu demek olan bilimsel bir sistem veya yapıdır.

Aristoteles'in Tanrı öğretisi veya teolojisi de Platon'unkinden temelde farklılık göstermiyor gibidir. Platon'un Tanrı'yı veya tanrıları özleri itibariyle İdealar olmamakla birlikte onlarla aynı gayri-maddilik, tinsellik özelliği taşıyan ruhlar veya daha doğrusu akıllar olarak tasarladığını görmüştük. Aristoteles'in teolojisini en karakteristik bir biçimde ortaya koyan *Metafizik*'in XII. kitabındaki (Lambda) Tanrı'sı da bu aynı özellikleri taşımaktadır. Tanrı bu kitapta içinde yaşadığımız dünyadan ayrı, ona aşkın, saf bir düşünce veya akıl olarak takdim edilmektedir. Platon gibi Aristoteles'in de bu aynı özelliklere, yani maddeden bağımsız saf akıl, saf düşünce özelliklerine sahip olan varlıkların sayısını bir mi, yoksa birden fazla olarak mı düşündüğü yani tek tanrıcı mı olduğu, yoksa çok tanrıcı bir görüşü mü savunduğu bir başka, ikinci dereceden öneme sahip tartışma konusudur.

Aristoteles'in *Ruh Hakkında* adlı eserinde ortaya koyduğu biçimde psikolojisi Platon'un çeşitli diyaloglarında karşımıza çıkan ruh öğretisinden bazı bakımlardan farklılık göstermektedir. Platon'un insan ruhunu bedenden tamamen ayrı yapıda, ondan bağımsız ve ona zıt, bilmediğimiz bir nedenle bedene düşmüş ve bedenin içinde adeta bir zindandaymış gibi yaşayan ezeli-ebedi, ölümsüz bir töz olarak kabul etmesine karşılık Aristoteles, insan ruhunu "organlaşmış bedenin işlev"i, Formu olarak tanımlamakta ve bu özelliğinden ötürü onun bedenin bozulması veya dağılması demek olan ölümle birlikte varlığını sürdüremeyeceğini söylemektedir. Başka deyişle Aristoteles bu görüşüyle Platon'un en kesin inançlarından biri olduğunu bildiğimiz insan ruhunun, onun ölümünden sonra varlığını sürdürebileceği tezini reddeden bir görüş sergilemektedir. Ancak, Aristoteles'in bunun yanısıra insan ruhuna dışardan gelen, onu kuvve halinden fiil haline geçiren, ondan ayrı, ölümsüz bir varlığı, "Faal Akıl" diye adlandırdığı bir varlığı kabul ettiğini ilerde göreceğiz. İnsan ruhunun bir parçası olup olmadığı üzerinde büyük tartışma bulunan bu Faal Akıl görüşü ise Aristoteles'in de bir anlamda insan ruhunda ölümsüz bir yanın varolduğu-

nu kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir, nitekim de öyle yorumlanmıştır. O halde görüşlerinin birbirlerine en zıt gibi göründüğü ruh konusunda dahi Aristoteles'in Platon'la belli bir ölçüde uyuştuğunu ileri sürmemiz mümkündür.

Ahlâk felsefesine geçelim: Aristoteles'in pratik davranışlarımızda peşinden koştuğumuz iyinin haz olmadığı, mutluluk olduğu görüşü ile esas itibariyle Platon'un mutlulukçu (eudamonist) ahlâk anlayışını paylaştığını söylememiz mümkündür. Gerçi Aristoteles'in ahlâk felsefesini incelemeye ayıracağımız bölümde göreceğimiz gibi o Platon kadar kararlı bir haz düşmanı değildir. Mutlu hayatı salt hazza dayanan veya hazzı hedefleyen bir hayat olarak görmemekle birlikte hazzın mutlu hayatta belli ölçüde meşru ve kabul edilebilir bir payı veya rolü olduğu, olması gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan bu değişik görüşü nedeniyle Aristoteles'in Platoncu mutluluk anlayışından büyük ölçüde bir sapma içinde olduğu tezini savunmak şu bakımdan da doğru değildir ki bizzat Platon'un kendisi de *Phaidon* ve *Phaidros* gibi orta dönem diyaloglarında savunduğu görüşlerden farklı olarak hayatının son dönemine ait olduğunu bildiğimiz *Philebos*'ta mutluluk konusunda Aristoteles'in görüşlerine benzer bir görüş sergilemektedir. Onun bu diyalogda daha önceki diyaloglarında kesin olarak karşı çıktığı hazzın, ölçülü olmak şartıyla insan hayatında belli bir yeri ve değeri olduğu görüşünü kabul ettiğini görmüştük.

Benzeri bir karmaşık durumun bu iki büyük İlkçağ filozofunun siyasal öğretileri için de sözkonusu olduğunu savunmamız mümkündür. Aristoteles'in politikasında çok daha gerçekçi olduğu ve içinde yaşadığı dünyanın siyasal gerçeklerini çok daha fazla gözönüne alan daha bilimsel, daha empirist diye adlandırılması mümkün bir siyaset felsefesini geliştirmiş olduğu doğrudur. Ancak Platon'un siyaset felsefesinde *Devlet*'ten *Devlet Adamı*'na ve *Kanunlar*'a doğru giden çizgide daha az idealist veya ütopist, içinde yaşadığı dünyanın olgularına daha fazla itibar eden bir siyaset kuramına yönelmeye doğru gittiğini görmüştük. İlerde bu konuya ayırdığımız bölümde ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi Aristoteles, Platon gibi en iyi siyasal rejimi bir site devleti ola-

rak düşündüğü gibi site için önerdiği en iyi hükumet biçimini de yine Platon'a benzer biçimde bir en iyilerin yönetimi (krallık veya soylular yönetimi) olarak ortaya koyar. O halde ahlâk gibi politika alanında da Aristoteles'in Platon'un sadık bir öğrencisi olduğunu veya onun görüşlerinden önemli ölçüde ayrılmadığını söylememiz yanlış olmayacaktır.

PLATONCULUĞA KARŞI ARİSTOTELESÇİLİK

Peki, bu temel ve biraz da kaba sayılabilecek verilere dayanarak, Aristoteles'in esas itibariyle Platon'un iyi bir öğrencisi olmaktan öte bir düşünür olmadığı, onun görüşlerini izlemek veya devam ettirmekten başka bir şey yapmadığını mı söyleyeceğiz? O halde düşünce tarihi içinde Platonculuktan söz ettiğimiz gibi kendine mahsus görüşleriyle, özel felsefi öğretisi veya sistemiyle Aristotelesçilikten de söz etmemiz doğru olmayacak mıdır? Şüphesiz birçok konuda Platon'un dünya görüşünü, temel bakış açısını, öğretilerini devam ettirmekle birlikte yine aynı ve başka konularda kendine mahsus özel dünya görüşü ile, özel bakış açısıyla, özel öğretileriyle ondan ayrılan, böylece Platonculuktan bahsettiğimiz gibi Aristotelesçilik diye adlandırabileceğimiz bir felsefi sistemden bahsetmemizi mümkün kılan bir felsefi ve tarihi olguyu görmezlikten gelemeyiz.

Aristotelesçilik denen bu şeyin ne olduğunu göstermek için yukarda belirttiğimiz noktaları tekrar ele alalım. Ama bu kez Aristoteles'i Aristoteles yapan, onu hocasından ayıran önemli noktalar üzerinde duralım. Varlık felsefesinden başlayalım: Evet, Aristoteles Platon'un İdealar Kuramı'nı kabul eder. Ancak Platon gibi onların duyusal-bireysel varlıkların "dışında ve üstünde bulunduklarını, onlardan ayrı, bağımsız bir dünya" oluşturduklarını kabul etmez. Aristoteles, Platon'un duyusal-bireysel varlıklar dünyası ile tinsel-tümel İdealar dünyasını gereksiz ve haksız bir şekilde birbirinden ayırdığını ve onları birbirleriyle birleştirme yönündeki çabalarının sonuçsuz kalmak durumunda olduğunu düşünür ve bu iki dünyayı birbirine yaklaştırmak, birleştirmek ister. Bu yönde olmak üzere Platon'un varlık kuramı içinde büyük bir değişiklik yaparak İdeaların veya kendi terminolojisiyle

Formların duyusal-bireysel varlıkların üstünde veya dışında bulunmadıklarını, onlardan bağımsız olmadıklarını, tersine "onların içinde, onlara içkin" (immanent) olduklarını savunur.

Aristoteles bununla da yetinmez. Platon'un bir kavramın ne kadar genel veya tümelse o kadar var ve gerçek olduğu, tümellerin kendi aralarında tümellik derecelerine göre en az tümelden en çok tümele doğru bir hiyerarşi oluşturdukları biçimindeki görüşünü şiddetle eleştirerek, gerçek dünyada "sadece en alt türlerin (insan, meşe palamutu, hamsi balığı vb.) özlerini teşkil eden İdealar"ın veya "Formlar"ın olduğunu, Platon'un geri kalan bütün İdealarının veya bütün tümellerinin (varlık, birlik, hareket vb. gibi en üst tümeller bir yana, genel olarak hayvan, genel olarak balık, genel olarak ağaç gibi en alt türlerin üzerinde bulunan bütün cinslerin) gerçek dünyada hiçbir karşılıkları olmayan, tümüyle insan zihninin soyutlama ve genellemesinin ürünü olan boş kavramlardan başka şeyler olmadıklarını savunur.

Aristoteles bu aynı somutçu bakış açısından hareketle ve yine Platon'dan farklı olarak asıl varolanı, tözü de "tümel"de değil tikelde, "birey"de bulur. Bireysel varlıkları (Ahmet, Mehmet, şu önümdeki ağaç, şu kedi vb.) asıl, "birinci dereceden tözler" olarak kabul eder. Duyusal dünyada gerçek bir varlığa tekabül ettiğini kabul ettiği en alt türlerin Formlarını (insan, ağaç, kedi vb.) ise "ikinci dereceden tözler" olarak niteler. Bütün bu görüşlerin Platon'un varlık kuramının ana tezlerinden ne kadar farklı ve özgün oldukları açıktır. İşte bu hayati derecede önemli farklılıklardır ki, Platonculuğun yanında Aristotelesçilik diye adlandırılmayı hak eden ayrı bir ontolojik kuramın varlığını meydana getirir.

Bilgi kuramına geçelim. Benzeri bir durum bilgi kuramı için de sözkonusudur. Evet, Aristoteles de Platon gibi bilimin konusunun duyusal-bireysel varlıklar olmadığını, Formlar olduğunu ve bu Formları kavrayan yetinin de duyular olmayıp akıl veya zihin olduğunu kabul eder. Ancak onların, yani Formların "görülmesi veya sezilmesinde" duyuların "hiç olmazsa hareket noktası olarak" belli bir önemi ve değeri olduğuna inanır. Evet, Aristoteles'e göre bilim, duyu değildir; çün-

kü duyu bize tümeli, evrensel ve değişmez olanı, kalıcı olanı veremez. Öte yandan Aristoteles "bir duyuyu kaybedenin bir dünyayı kaybettiği"ni söyler. Duyular ve duyusal tecrübe, Aristoteles'e göre, bilgide "duyusalda içerilmiş olan duyusal olmayanı", tümeli, akılsal olanı gösterme veya sezdirme bakımından vazgeçilmez bir rol oynar.

Daha önce işaret ettiğimiz gibi Aristoteles de Platon gibi bilimin ideali olarak, tamamen kanıtlanmış önermelerden meydana gelen bir yapıyı önerir. Bilimi doğru öncüllerden hareketle yapılan düzgün kıyaslar sonucunda elde edilen kanıtlanmış önermelerde arar ve bu öncüllerin kendilerinin daha önceki bazı öncüllerden hareketle kanıtlanan sonuç önermeleri olmalarını ve böylece geriye doğru gidildiğinde tümüyle kanıtlanmış önermelerden meydana gelen bir yapıyı aramamız veya inşa etmemiz gerektiğini düşünür. Ancak Aristoteles, öte yandan "bu idealin gerçekleşemez olduğunu bilecek kadar sağduyu veya deneyim sahibidir." Bundan dolayı bu tür kıyasların öncüllerini oluşturacak önermelerin çoğunluk itibariyle tümevarımsal (endüktif) bir yoldan elde edilmesine karşı çıkmaz.

Aristoteles, bilimi duyuma indirgemeyecek kadar Platoncu olduğu gibi duyusal gözlemlerin toplamı olan tümevarımı bilimin kendisi olarak kabul edemeyecek kadar da Platoncudur. Aristoteles tümevarımın sınırlı sayıdaki olayların gözlemlenmesinden onları aşan tümel ve evrensel bir yargıya geçiş olması itibariyle mantıksal bakımından geçerli olmayan bir akıl yürütme olduğunu bilir ve bunu açıkça ifade eder. Bilimin kanıtlanmış önermelerde aranması gerektiği şeklindeki görüşü de, bir ölçüde tümevarımın mantıksal bakımdan geçerli olmayan bu özelliği hakkındaki düşüncesine dayanır. Ancak Aristoteles, tümelin veya Formun duyusal bireysel varlıkların içinde bulunduğunu, onlara içkin olduğunu kabul ettiği için tümelin görülmesi veya sezilmesi bakımından deneye veya gözleme başvurulmasının zorunlu olduğunu da görür. Sonuç itibariyle o bilimi "duyusal bireysel varlıklar hakkında yapılan gözlemlerin yeterli ölçüde tekrar edilmesi, yani tümevarım sayesinde tikelde içerilmiş olan tümelin akılla görülmesi, bu suretle elde edilen öncüllerin de birbirleriyle birleştirilmesi yoluyla kı-

yaslar teşkil ederek sonuçta kanıtlanmış önermelere erişilmesi süreci" olarak tasvir eder. Bütün bu tezlerin, bu bilim kuramının, metodolojinin yine Platon'unkinden ne kadar farklı ve özgün olduğu ve Aristotelesçilik diye adlandırılması mümkün ayrı bir öğretiyi oluşturduğu açıktır. Aristotelesçi bu bilgi kuramı ve metodolojiyi en iyi anlayan ve savunanlardan biri İslâm dünyasında İbn Haldun olacaktır.

Aristoteles'in teolojisinin Platon'unki ile belli bir benzerlik gösterdiğini kabul etmekle birlikte bazı noktalarda onunkinden tamamen farklı olduğunu savunmamız da mümkündür. Platon'un özellikle *Timaios*'ta ortaya koyduğu şekilde Tanrı'yı İdeaları seyrederek duyusal dünyayı meydana getiren bir yapıcı olarak tasarladığını biliyoruz. Yine bu görüşü ile Platon'un Tanrı'yı evrenle ilgilenen, onu mümkün olan en güzel veya iyi biçimde meydana getiren bir varlık olarak tanımladığını da gördük. Buna karşılık Aristoteles'in Tanrı'sı "dünyayla ilgilenme yönünde herhangi bir arzuya sahip olması şöyle dursun, onu bilmez bile." Tanrı, Aristoteles'te, Platon'da olduğu gibi evrenin yapıcı (fail) nedeni değildir, sadece ereksel (gai) nedenidir. Aristoteles'in Tanrısı bir akıl veya düşüncedir, ancak konusu bizzat Kendisi olan bir düşünce. Tanrı, mükemmel bir varlık olduğu ve mükemmel varlığın düşüncesinin konusu olacak şeyin yine ancak mükemmel bir şey olması gerektiği için Aristoteles'in Tanrı'sı, "sadece Kendi Kendisini düşünür" veya temaşa eder. Onun bu Kendi Kendisi hakkındaki bilgisinin aynı zamanda evren hakkındaki bir bilgiyi de içermesi gerektiği tezi, yani daha sonraki Hıristiyan ve Müslüman Aristotelesçilerin bazılarının tahmin edilebilecek nedenlerle Aristoteles'e mal etmeye çalıştıkları tez, ilerde Aristoteles'in Tanrı öğretisine ayırdığımız bölümde üzerinde geniş olarak duracağımız gibi gerçekte Aristoteles'e tamamen yabancıdır. Aristoteles'in ana tezi, kusurlu, eksik, yetersiz olanın kusursuz, mükemmel olana yönelmesinin doğal ve makûl olduğu; bunun tersinin ise akılsal olarak kavranabilecek bir şey olmadığıdır. Bundan dolayı Aristoteles'te Platon'da, özellikle *Timaios* diyalogunda kendisiyle karşılaştığımız tarzda Tanrı'nın dünyaya karşı herhangi bir ilgi veya inayetinden (providence) söz etmek mümkün değildir. Sonuç olarak Aristoteles'in bu Tanrı anla-

yışının ve onun gerisinde yatan ilke veya düşüncelerinin de Platon'un Tanrı anlayışı ve bu anlayışının gerisinde bulunan düşüncelerinden ne kadar farklı olduğu açıktır. Böylece Aristotelesçi özgün bir varlık kuramı ve bilgi kuramından söz etmemiz ne kadar mümkün ve doğruysa, onun özgün düşüncesinin damgasını taşıyan Aristotelesçi bir tanrıbilimden söz etmemiz de o kadar mümkün ve doğrudur.

Aristoteles'in Platon'dan en fazla ayrıldığı bir konuya, psikolojiye ilişkin görüşlerine de kısaca temas edelim. Evet, Aristoteles de Platon gibi insanı beden ve ruhtan meydana gelen bir varlık olarak görmekte ve insanı insan yapan asıl şeyin, insan doğasının ruh olduğunu ve ruhun bedenden ayrı ve ona üstün bir varlık olduğunu kabul etmektedir. Ancak, o bedenle ruhun ilişkisini birbirine düşman ve birbirini reddeden iki ayrı bağımsız varlığın zorunlu olarak bir birarada bulunması olarak görmemektedir. Tam tersine onları "bir ve aynı gerçeğin, bireyin iki farklı görüntüsü, birbirini tamamlayan ve birbirlerinden ayrı olarak varlığını sürdürmesi mümkün olmayan iki farklı görüntüsü" olarak takdim etmektedir.

Aristoteles'e göre Pythagorasçıların ve Platon'un kabul ettikleri gibi bedenden bedene dolaşan, ölümle birlikte ortadan kalkmayan, bağımsız ve ölümsüz bir varlık olarak varlığını sürdüren bir ruh mevcut olamaz. Platon gibi Aristoteles için de ruh "hayatın, hareketin ve düşüncenin ilkesidir." Ancak Aristoteles için bu ilke, ruhu olduğu maddeden veya bedenden bağımsız olarak var olamaz. Çünkü ruh, sadece ve sadece maddenin Formu veya bedenin işlevidir. Nasıl gözün işlevi görmekse ve bu işlevi yerine getirmek için görme, göz denen organa muhtaçsa; nasıl baltanın işlevi kesmekse ve bu işlevi yerine getirebilmek için kesme, balta denen bir araca muhtaçsa, ruh da bedenin işlevidir ve yukarda sözünü ettiğimiz ana işleri veya fiilleri yerine getirmek için bedenle birlikte bulunmak zorundadır. Nasıl ki, herhangi bir madde herhangi bir işi yapmak, herhangi bir işlevi yerine getirmek için uygun değilse, örneğin sudan kılıç yapmak mümkün değilse; kılıç olmayı, yani kesme veya delme işini veya fiilini ancak çelik gibi sert bir maddenin yapması mümkünse, ruhların da ancak kendileri için uygun olan veya

uygunlaştırılmış olan bedenlerle birlikte bulunmaları mümkündür. Yine nasıl ki bir kılıç kırıldığında veya bir balta paslandığında artık onun işinden, işlevinden söz etmek mümkün değilse, insan bedeni ortadan kalktığı veya dağıldığında da onun işlevi olan ruhun varlığını devam ettirmesi mümkün değildir. Aristoteles'in son derece modern olan, modern psikolojiyi mümkün kılan bu ruh anlayışının da Platon'unkinden ne kadar farklı ve özgün olduğunu belirtmemize gerek yoktur

Aynı durumun daha sonra Aristoteles'in siyaset felsefesi, sanat felsefesi, hitabetle ilgili eserleri ve görüşlerine ayırdığımız bölümlerde benzer şekilde karşımıza çıkacağını göreceğiz. Aristoteles'in bu alanlarda da, bir yandan Platon'un ele almış ve ilk defa ortaya koymuş olduğu kavramlar ve çözümlerden, görüşlerden hareket edip onlardan yararlanırken, diğer yandan onlar üzerinde büyük değişiklikler yaptığını ve onları kendi dehasının eseri olan yeni görüşlerle zenginleştirdiğini, iyileştirdiğini –ve bizim kendi kişisel görüşümüze göre– aştığını gözlemleme imkânımız olacaktır. Siyaset felsefesi alanında Aristoteles'in bir yandan Platon'un şehir devleti çerçevesi içinde en iyi rejim arayışını sürdürürken öte yandan Platoncu kolektivizmi ne kadar yumuşattığını, onun içine ne kadar çok liberal, hatta demokratik unsurlar sokmaya çalıştığını göreceğiz. Yine Platon'un hitabeti, temelde sofistçe bir aldatmaca, kandırmaca sanatı olarak gösterme eğiliminin karşısında Aristoteles'in siyaset ve adalet mekanizmasının meşru ve vazgeçilmez bir kurumu olarak ona nasıl bir yer ve rol verilmesi gerektiği konusundaki görüş ve çabalarına tanık olacağız. Nihayet sanatı Platon gibi esas olarak bir taklit olarak görmekle birlikte, Aristoteles'in bu taklit kavramını ne kadar büyük bir değişime ve dönüşüme uğrattığını ve Platon'un sanatçıyı, şairi ahlâkî ve eğitimsel nedenlerle toplumundan kovma yönündeki öneri ve çabalarına Aristoteles'in insan hayatında son derece gerekli ve değerli bir ihtiyaca cevap verdiğini göstererek sanata, şiir ve komedyaya, tragedyaya toplumda ve yurttaşın eğitiminde nasıl önemli bir yer açmaya çalıştığını göreceğiz.

Peki bütün bunlar, yani Aristotelesçilik başlığı altında topladığımız varlık, bilgi, bilim, tanrıbilim, psikoloji, siyaset, hitabet, sanat

alanına ilişkin bütün bu farklı görüş ve öğretiler; Platon ve Platonculuğa tamamen zıt, örneğin bir Demokritos'un Platon'a karşıt olduğu tarzda veya o ölçüde zıt görüş ve öğretiler midir? İkisi arasında daha önce kısaca ve kabaca temas ettiğimiz diğer ve aynı ölçüde önemli perspektif yakınlığını, fikir benzerliklerini gözönüne alırsak bunu söylemenin de doğru olmadığını kabul etmek zorundayız. Doğru olan, kendisinin de zaman zaman eserlerinde "biz Platoncular.." tarzında söylediği veya kabul ettiği gibi, Aristoteles'in, Platon'un okulunda yetiştiği, esas olarak onun dünya görüşünü, olaylara bakış açısını benimsediği, ana tezlerinin çoğunda da onunla aynı görüşte olduğunu, ancak genel olarak Platon'u düzeltmek ve geliştirmek amacında olduğu, bunu gerçekleştirmek için büyük bir çaba sarf ettiği ve çoğu durumda –bizim kendi görüşümüze göre– bunu başardığıdır.

ARİSTOTELES'İN BİLİM TARİHÎ BAKIMINDAN ÖNEMİ

Aristoteles sadece bazısına değindiğimiz felsefi görüşleri ve bu görüşlerin uyumlu bir bütünü olan felsefi sistemi bakımından değerli bir düşünür değildir. Onun bilim tarihi bakımından da büyük önemi vardır. Hatta kimileri Aristoteles'i bir bilim adamı olarak görmekte ve bu yanıyla onu filozof Aristoteles'ten daha değerli kabul etmektedirler.

Aristoteles'in bilimsel önem ve değeri birçok şeyden ileri gelmektedir. Aristoteles ilk olarak Yunan dünyasının bilimsel çalışmalar alanında o zamana kadar elde etmiş olduğu sonuçları derleyip, toplayarak sınıflandırmış; Yunan bilimini özellikle biyoloji alanında kendisinin yaptığı önemli katkılarla zenginleştirmiş ve onun farklı alanlarının her biri üzerine ayrı birer eser, inceleme kaleme almıştır. Kısaca Aristoteles'in araştırma konusu yapmadığı, ele almadığı hiçbir bilimsel konu veya varlık, olgu alanı yoktur.

O bazı alanlarda öncüdür (mantık ve biyoloji gibi). Kant'ın haklı olarak işaret ettiği gibi Aristoteles'in mantığına 18. yüzyıl sonuna gelinceye kadar hemen hemen hiçbir önemli katkıda bulunulmamıştır. Büyük doğa bilimcisi Darwin de Aristoteles'in biyoloji alanındaki çalışmalarını, kendi zamanına kadar bu alanda yapılmış olan en

önemli ve değerli çalışmalar olarak nitelendirmektedir. Bazı alanlarda öncü değildir, ancak bu alanlarda da başka bakımdan hizmetleri bulunmaktadır. Aristoteles ele aldığı her alanda veya problemler grubunda o zamana kadar yapılmış olan bütün çalışmaları, ileri sürülmüş olan bütün görüş ve düşünceleri derler, toplar, tasnif eder, sistemleştirir. Metafizik ve fizikle ilgili eserlerinin başında kendisine gelinceye kadar bu alanlarda görüş ileri sürmüş olan filozof ve yazarları belirtir, onların görüşlerini sergiler. Böylece onun ilk felsefe tarihçisi, ilk bilim tarihçisi olduğunu söyleyebiliriz. Lise'ye mensup bazı diğer bilginlerin her biri de bu çabayı kendi bilim alanlarının tarihi ile ilgili olarak gösterirler. Örneğin Eudemos da Yunan dünyasının ilk matematik tarihi yazarıdır.

Aristoteles'in bilimsel faaliyetleri bunlarla da sınırlı değildir. O, Lise içinde daha sonra İskenderiye ve Bergama kütüphaneleri için model teşkil edecek bir biçimde ilk büyük kütüphaneyi de kurmuştur. Benzeri şekilde çok sayıda haritayı bir araya getirerek bir harita koleksiyonu meydana getirmiştir. Doğa tarihi üzerine verdiği derslerde kullandığı materyalle bir doğa tarihi müzesi meydana getirmiştir. Nihayet muhtemelen siyasal incelemelerinde kendilerinden yararlanmak üzere 158 Yunan sitesinin anayasalarını toplatmıştır (Bu anayasalardan günümüze sadece biri, *Atinalıların Anayasası* adını taşıyan eser gelebilmiştir).

3

Bilimler Sınıflaması



"Fizik de diğer bilimler gibi belli bir varlık cinsiyle... ilgili olduğuna göre onun ne pratik, ne de prodüktif bir bilim olmadığı açıktır. Çünkü meydana getirilen şeylerde ilke, meydana getirende bulunur... Pratik şeylerde ise ilke yapanda bulunur... Her düşünce ya pratik ya prodüktif ya da teorik olması gerektiğine göre fiziğin ancak teorik bir bilim olması gerekir... Matematik de teorik bir bilimdir; ancak onun uğraştığı varlıkların hareketsiz ve maddeden bağımsız şeyler olup olmadıkları şimdilik açık değildir..."

Metafizik, VI. Kitap, 1. Bölüm

Aristoteles'in *Hayvanların Tarihi*'nin
15. yüzyılda yapılmış çevirisinin kapağı.

Aristoteles her biri varlığın ayrı bir türü veya çeşidini ele alan ve bu varlık türüne ilişkin özel problemleri inceleyen "bağımsız bilimler" kavramını ilk ortaya atan, konu, yöntem ve amaçlarından hareketle bu bilimlerin "sınıflaması"nı yapan ilk filozoftur. Bu bilimler sınıflaması, aynı zamanda bilimlerde içerilmiş olan bilginin, bu bilgiye yönelen veya onu üreten aklın veya düşüncenin de bir sınıflamasıdır.

KAÇ TÜRLÜ BİLİM VARDIR?

Aristoteles'e göre bilim veya bilgi ya da akıl üç türlüdür: Bilime, bilgiye veya akla sahip insan ya bir şeyi seyreder, eski deyimle temaşa eder; bir şey üzerinde düşünür veya bir şeyi üretir, meydana getirir veya nihayet bir fiil, eylem veya davranışta bulunur. Bu özelliklerinden ötürü Aristoteles insanın sahip olduğu bu üç tür bilgiyi, bilimi veya düşünme biçimini; I) "görmeye" (theoretik, teorik, nazari), II) "yapmaya, meydana getirmeye, üretmeye" (poetik, sınai) ve ııı) bir "fiilde bulunmaya, eylem veya davranış gerçekleştirmeye" dayanan (pratik, ameli) bilgi, bilim veya düşünüş tarzı, akıl türü olarak nitelendirir (*Topikler*,

VI, 145 a 15; VIII, 157 a 10; *Metafizik*, XI, 1064 a 1-b 15). Daha sonra bu her üç tür bilimi veya bilgiyi de yine kendi içinde alt gruplara ayırır (*Metafizik*, VI, 1025 b 20-1026 a 30).

Önce bu üçlü ayrımının dayandığı temeli inceleyelim. Aristoteles'e göre "birinci tür bilgide, yani asıl anlamında bilimde (episteme) bizden bağımsız olan ve üzerlerinde herhangi bir tasarrufta bulunamayacağımız" nesnelerin, olguların seyredilmesi, görülmesi (theoria, nazar) ve onların özlerinin, doğalarının, mahiyetlerinin ne olduğunun bilinmesi sözkonusudur. Örneğin fiziksel varlıklar böyle varlıklardır ve fizik bilimi de böyle bir bilimdir. Biz bir meşe ağacının, bir atın veya kar yağışının ne olduğunu, onun doğasını ve bu doğası gereği gerçekleştirdiği oluş veya hareketi anlamak istiyorsak yapabileceğimiz tek şey sözkonusu nesneleri ve onların hareketlerini izlemek, gözlemlemek ve üzerlerinde düşünmek olabilir. Aynı şekilde geometrik nesnelerin, örneğin dairenin, üçgenin ne olduğunu bilmek veya onu tanımlamak istiyorsak yapabileceğimiz şey, yine onları seyretmek ve üzerlerinde akıl yürütmek olabilir.

Buna karşılık, bir ağacı kesip yontarak ondan bir sandalye yapmayı veya bir balığı yakalayıp temizleyerek ondan lezzetli bir yemek yapmayı da düşünebiliriz. Bu ikinci durumda düşünüş veya etkinlik tarzımız farklıdır. Burada artık bir şeyi meydana getirmemiz, üretmemiz (poiesis, production) sözkonusudur. Burada biz yararlı veya güzel bir şey meydana getirmek üzere nesneler üzerinde tasarrufta bulunur ve yeni şeyler üretiriz. Böyle bir üretme faaliyeti olarak sadece marangozluk, mimarlık, kap kacak yapımı gibi zanaatlar veya genel anlamda sanatı düşünmemeli, onun içine, daha dar anlamda güzel sanatları da sokmalıyız. Bir şiir yazmak veya resim yapmak, bir müzik parçası bestelemek, hatta beden hareketleriyle bir insanın davranışını taklit etmek, yani dans etmek bu anlamda bir şey meydana getirme, üretme, yaratma kavramı içine girer.

Ancak biz bununla da kalmaz, bir başka şey daha yaparız veya bir başka türden faaliyette daha bulunuruz. Örneğin iyilik veya mutluluk hakkında sahip olduğumuz bilgiye veya inanca dayanarak iyi ve-

ya erdemli, soylu veya cömert "davranışlar"da (praksis, amel) bulunabiliriz veya tam tersi bir seçim yaparak başkalarına karşı kaba, kötü, cimrice vb. davranışlarda bulunmayı seçebiliriz.

PRATİK VE POETİK BİLİMLER ARASINDAKİ FARKLAR

Şimdi bu dayandığımız veya kendimize rehber edindiğimiz bilgi veya görüşe uygun olarak seçtiğimiz davranışların bir önceki grupta gerçekleştirdiğimiz etkinlikten farkı açıktır: Poetik eylemde bir faaliyetin sonucu olarak ortaya bir "ürün", "eser" çıkar. Mimarlık, poetik bir bilgi veya bilimdir, onun ürünü "bina"dır. Şiir, poetik bir bilgi veya bilimdir, onun ürünü vezinli sözler veya "mısralar"dır. Aynı durum yararlı veya güzel veya haz verici bir eser meydana getiren her türlü sanat veya disiplin için, örneğin marangozluk, aşçılık vb. için de sözkonusudur. Bu tür bir düşünce ve bu düşüncenin sonucu olan bilgi veya sanatta daima "ortaya çıkan bir eser", bir "ürün (poiesis), sanatkarın dışında meydana gelen bir şey vardır." Başka deyişle poetik veya prodüktif bir düşüncenin fiili "geçişli bir fiil"dir ve o, fiili yapanın dışında bir nesne üzerine geçer, onu meydana getirir.

Oysa üçüncü tür düşünce veya bilginin, yani pratik düşünce veya pratik fiilin sonucu böyle bir şey değildir. Onun bu fiili yapan veya bu davranışta bulunanın *dışında* bir eser meydana getirmesi sözkonusu değildir. Praksis, "eylemi yapandan ayrı bir eser meydana getirmeyen, eylemi yapanın içinde kalan, ona dönük olan, eylemden başka bir ereği olmayan bir faaliyettir." Bu tür bir eylemde insan bir şey "yapmaz" yani üretmez, bir davranışta bulunur, bir şey "olur" (İngilizce'de "making" ve "doing", Almanca'da "machen" ve "tun", Arapça'da "san'at" ve "amel" fiil veya mastarları arasındaki ana fark). Cömert birinin bir yoksula para veya yiyecek vermesi, onun karnını doyurması, cesur bir insanın düşmanını savaş sahasından kaçırması eylemleri bizi yanıltmamalıdır. Burada sanki bu eylemlerin sonucu olarak ortada bir eser varmış gibi görünmektedir. Ama gözü önünde cereyan eden ahlâk-dışı bir eylemi ona hiçbir müdahelede bulunmaksızın seyreden bir adam örneğini gözönüne alırsak; burada hiçbir ürün, hatta dar an-

lamda hiçbir eylem sözkonusu olmadığı halde onun pratik alana ilişkin bir "davranış" olduğunu anlayabiliriz.

Aristoteles'in bu üçlü bilimler sınıflamasının içinde yeralan ikinci grup disiplinleri bugün artık bilim kabul etmediğimiz açıktır. Şiir, mimari, marangozluk vb. gibi şeyleri bugün artık birer bilim değil, sanat, hatta bazılarını zanaat olarak kabul etme eğilimindeyiz. Öte yandan bugün Aristoteles'in sonuncu grup içinde saydığı şeyleri, yani ahlâk ve politikayı da yine bilim olarak görmeme eğilimindeyiz. Ahlâkın bir bilim değil de, felsefenin değerler felsefesi diye adlandırılan geniş alanın içinde yeralan bir disiplin, ahlâk felsefesi (etik) olduğunu düşünüyoruz. Bugün hiç şüphesiz politika denilen bir bilim (political science) vardır. O politik yapıları, politik olguları, politik süreçleri bilimsel-tasviri olarak inceleyen bir sosyal bilimdir. Ancak Aristoteles'in politikadan kastettiği şeyin içinde bu tür bir yaklaşım ve bu yaklaşımın ürünü olan şeylerin örnekleri hem de çok sayıda varsa da, onun esas olarak insani değerler ve mutluluk açısından en iyi rejimin nasıl bir rejim olması gerektiği biçimindeki sorularla ilgilenen siyaset felsefesine benzer bir şey olduğunu biliyoruz. O halde ahlâk ve politikayı içine alan bu disiplinler de bugün dar anlamda bilim olarak kabul edilmemektedir. Aslına bakılırsa, bu bakış açısı Aristoteles'e tamamen yabancı olan bir bakış açısı da değildir. Çünkü çeşitli eserlerinde, bilimler hakkında yukarda sözünü ettiğimiz sınıflamayı vermekle birlikte, onun bunlar arasında asıl bilimler olarak her zaman birinci gruba giren şeyleri, yani teorik bilimleri kabul ettiğini görüyoruz.

TEORİK BİLİMLER

Teorik bilimlere daha yakından bakalım: Aristoteles bu grup içinde başlıca üç bilim kabul etmektedir. Bunlar matematik, fizik ve metafizik veya teolojidir. Aristoteles, bu üç bilimin birbirinden ayrılmasının ilkesini ise basit olarak şöyle açıklar: Matematik hareketsiz, yani oluş ve yokoluş içinde olmayan, ancak öte yandan "bağımsız bir varlığa", yani "tözsel bir varlığa da sahip olmayan" nesneleri inceler. Fizik, bağımsız bir varlığa sahip olan, yani tözler olan, ancak "hareketsiz olma-

yan", tersine "hareket veya oluş ve yokoluş içinde bulunan" varlıkları inceler. Bu ölçütlere göre metafiziğin veya teolojinin neyi inceleyeceği tahmin edilebilir: Hem tözler olan, yani "bağımsız bir varlığa sahip olan, hem de hareket, yani oluş ve yokoluş içinde bulunmayan" varlıkları (*Metafizik*, XI, 7).

Aristoteles'in kabul ettiği bu ölçütlerden sözkonusu üç bilimin değerlerinin ne olacağı da ortaya çıkmaktadır: Bu üç bilim içinde onur veya değer bakımından en yukarda olan üçüncüsü, yani *metafizik* veya onun da en üst kısmı olan *teoloji*dir. Çünkü o hem hareketsiz, hem bağımsız tözleri inceler. Teorik bilimler arasında değer ve onur bakımından en aşağıda bulunanı, belki düşünülebileceğimizin tersine, matematiktir. Çünkü o hareketsiz varlıkları inceler ama bu varlıklar, bağımsız varlıklar, "tözler değildir". Fiziğe gelince onun konusu veya konuları bağımsız varlıklar olmaları bakımından matematiğin nesnelerinden yukarda, ancak harekette bulunmaları bakımından teolojinin nesnelerinden aşağıda olan şeylerdir. Dolayısıyla ona tahsis edilecek yer, orta yerdir. Ortaçağ İslâm filozoflarının deyimiyle fizik veya doğa bilimi,"orta bilim"dir (el-'ilm el-vasat). Aristoteles'in kendisi ise bu tasnifine uygun olarak başka bir terminoloji kullanır: Metafiziği "ilk felsefe" (prote philosophia), fizik veya doğa bilimini "ikinci felsefe" olarak adlandırır. Ona göre eğer konusu bağımsız ve hareketsiz varlıklar olan teoloji veya metafizik olmasaydı, fizik "ilk felsefe" adını hak ederdi. Ancak bu tür varlıklar (ilerde göreceğimiz gibi Tanrı, göksel akıllar ve nihayet Faal Akıl) olduğu için fizik ancak "ikinci felsefe" olarak adlandırılabilir (*Metafizik*, 1064 b 10).

PLATON VE ARİSTOTELES'E GÖRE MATEMATİK

Bu noktada matematikle ilgili olarak, Platon'la Aristoteles arasındaki görüş farkı da ortaya çıkmaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi Platon için matematik en yüce bilimdir. Platon Akademi'sinin kapısına "Geometri bilmeyen buraya girmesin!" yazısını koydurmuştu. Platon'u İdealar Kuramı'na götüren nedenlerden birinin duyusal dünyadaki nesnelerin oluş ve değişme içinde olduğunu görmesine karşılık, mate-

matiğin nesnelerinin her zaman kendi kendileriyle aynı kalan, değişmeyen şeyler olduklarına ilişkin gözlem ve düşüncesi olduğunu görmüştük. Ayrıca Platon'un bilimin ideali olarak geometri örneğine göre tasarlanmış yani doğruluğu apaçık ilkelerden hareketle yapılan çıkarsamalardan meydana gelen dedüktif-formel bir sistemi önerdiğini de görmüştük. Nihayet onun hayatının sonlarına doğru İdeaların kendilerini sayılar olarak tanımlayan bir düşünce çizgisine yöneldiğini biliyoruz. Sonuç olarak matematik, Platon'un hayatında ve okulunda her zaman en önemli bir rol oynamış ve Platon felsefeyi daha sonraları Descartes'ın da savunacağı yönde son tahlilde bir tür matematiğe indirgemeye çalışmıştır.

Buna karşılık Aristoteles'in bambaşka bir yolda ilerlediğini görmekteyiz. Çünkü Platon'un bir "matematikçi" olmasına karşılık Aristoteles "biyolog"dur. Platon'u matematik nesnelerin hareketsizliği, değişmezliğinin ilgilendirmesine karşılık, Aristoteles'in ilgisi hayatın, biyolojik veya doğal hayatın kendisine yöneliktir. Bu hayat ise içinde sürekli değişmenin ve hareketin, oluşun ve yokoluşun, gelişme ve evrimin olduğu, süreçlerin gerçekleştiği bir alandır. Platon'un elindeki bütün imkânlarla değişmeden kaçmak istemesine karşılık Aristoteles değişmeyi anlamaya ve açıklamaya çalışmaktadır. Aristoteles'e göre Platon, değişmeyi, oluş ve yokoluşu bir tarafa, değişmezliği, hareketsizliği, kendi kendisiyle aynı kalmayı ve sürüp gitmeyi başka bir tarafa koymuş ve bu iki olguyu veya gerçeği birbiriyle birleştirememiştir. Aristoteles de değişmez, hareketsiz, kalıcı olanın bilginin veya bilimin konusunu teşkil etmesi gerektiği konusunda Platon'la hemfikirdir. Bu tür şeylerin varolduğunu da kabul etmektedir. Ancak o, sadece bunları kabul etmemektedir; hareket, oluş, gelişme içinde olan şeylerin de varlığını kabul etmektedir. Daha doğrusu hareket, oluş ve yokoluşu da kabul etmektedir. Bundan daha önemlisi değişmeyen, hareketsiz ve kalıcı olanı bizzat değişme içinde olan duyusal dünyanın içine sokmaya çalışmaktadır. Peki onun matematik nesnelerin doğası üzerine öğretisi nedir?

Aristoteles matematik nesnelerin doğası hakkında Platon'dan tamamen farklı düşünmektedir. Özet olarak belirtmemiz gerekirse, mate-

matik nesneler ona göre herhangi bir dereceden, yani ne birinci, ne ikinci dereceden tözler değildirler. Çünkü onların "bağımsız bir varlıkları" yoktur. Aristoteles'e göre matematik nesneler, daha da özel olarak geometrinin nesneleri "duyusal niteliklerinden soyutlanmış olarak gözönüne alınan duyusal nesnelerdir." Başka biçimde ifade edersek; Aristoteles'e göre fizik ile matematik aslında aynı nesneleri incelerler. Bunlar taş, insan, ağaç veya yıldız gibi fiziksel nesnelerdir. Ancak fizik veya daha genel olarak doğa bilimi tarafından incelenen doğal bir cismin diğer bazı özellikleri, örneğin sertlik, yumuşaklık, ağırlık, hafiflik, sıcaklık, soğukluk gibi dar anlamda fiziksel özellikleri yanında bir şekli, yüzeyi, hacmi, kısaca niceliksel denebilecek bazı özellikleri veya nitelikleri de vardır. Örneğin Ay, bir doğal-fiziksel cisimdir, ancak Ay öte yandan o, bir küre şeklindedir. Düzgün gövdeli bir ağacın yine asıl anlamda fiziksel özellikleri yanında matematiğin konusunu oluşturacak bazı özellikleri de vardır: Örneğin yüzeyinin silindir biçiminde olması gibi.

FİZİK VE MATEMATİK ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Fizik ile matematik arasındaki fark şudur ki fizik bu cisimleri kendiliklerinden "bir hareket ve sükûnet ilkesine sahip olmaları bakımından" yani fiziksel doğaları bakımından inceler. Buna karşılık geometri onları sahip oldukları geometrik nitelikleri bakımından, yani bir hacme, yüzeye, doğruya sahip olmaları veya daha basit bir ifadeyle "fiziksel bir cismin sınırları" olmaları bakımından inceler. Bu incelemeyi hacimleri, yüzeyleri, doğruları veya noktaları aslında "kendisinden ayrılamaz oldukları fiziksel cisimden akıl yoluyla soyutlaması" ve bu şekilde "soyut şeyler olarak gözönüne alması" yoluyla yapar. Aristoteles'in her zaman verdiği örneği, Sokrates'in içbükey veya basık burun örneğini ele alırsak; Aristoteles'e göre burada iki şey vardır: İçe büküklük veya basıklık ve içe bükük bir şekle sahip olan burun, basık burun. Bunlardan ikincisi fiziğin, birincisi matematiğin konusudur. Fizik veya doğa bilim, doğal bireysel, duyusal nesneleri ele alır. Bu nesneler ise ilerde geniş olarak göreceğimiz gibi mutlaka bir madde ve Formdan meydana gelen bileşik varlıklardır. Sokrates'in basık veya içbükey burnunda Form

içe basıklık, iç bükeyliktir; madde ise bu Formun kendisiyle birleşik bulunduğu et, kemik ve deri vb.den meydana gelen şeydir. Kısaca fizik, sözü edilen Formu veya şekli "hiçbir zaman kendisiyle birlikte bulunduğu ve böylece doğal bir cismi meydana getirdiği maddesinden ayrı olarak" ele alamaz. Buna karşılık matematikçi kendisini meydana getiren et, kemik, deri vb.yi "gözönüne almaksızın" sözkonusu burnu bir içbükeylik olarak ele alabilir, yani maddesinden soyutlayarak, sadece sözkonusu şekil, içbükeylik üzerinde düşünebilir.

Peki geometricinin bu şekilde ele aldığı içbükeylik veya küresellik ile silindirliğin bu soyutlama aşamasında fiziksel anlamda maddi olmamakla birlikte gene de bir tür maddelerinden söz etmek mümkün değil midir? Çünkü bu yüzeyler veya hacımlar bu aşamada hâlâ bir tür madde, yani "uzay" veya "uzam" içermezler mi? Aristoteles'in bu görüşe bir itirazı yoktur. O sözkonusu uzay veya uzamın kendisini "bir tür madde" olarak almakta da bir mahzur görmez. Ancak bu artık fiziksel değil, "zihinsel, akılsal" bir maddedir, "geometrik uzay"dır.

Diğer yandan Aristoteles, Ross'un haklı olarak işaret ettiği gibi sözkonusu soyutlama işleminde, bir adım daha atabileceğimizi ve duyusal şeyleri duyusal maddelerinden soyutlayıp geometrik nesneleri elde ettiğimiz gibi bu geometrik nesneleri, bu kez akılsal maddelerinden yani uzamlarından da soyutlayıp onların tanımına, özüne veya bugünkü deyişle "formül"üne ulaşmamızın mümkün olduğunu kabul eder (Ross, 49-50). Ancak ister birinci soyutlamada kalalım, ister ikinci soyutlamayı da ona ekleyelim, yine de Platon ile Aristoteles arasında temel bir görüş ayrılığı vardır: Bu Aristoteles'in bu her iki soyutlamanın ürünü olan şeylere "herhangi bir bağımsız mevki veya töz özelliği tanımaması"na karşılık, Platon'un geometrinin ve tabii aritmetiğin nesnelerini İdealarla aynı düzeyde, hatta bazı yorumculara göre İdealardan da daha yukarda bir yerde bulunan asıl gerçekler, "bağımsız varlıklar, tözler" olarak kabul etmiş olmasından ileri gelen görüş ayrılığıdır.

Aristoteles'in bu görüşlerinden çıkan diğer bir sonuç, doğa biliminin veya fiziğin konusunu anlama ve tanımlamada, mutlaka maddenin kendisini de dikkate almak zorunda olduğumuzdur. Aristote-

les'in kendi ifadesiyle "içbükey (veya basık) burnun tanımı içine şeyin maddesi de girer. Buna karşılık içbükeyliğin tanımı maddeden bağımsızdır. Çünkü basık burunluluk bir burunda bulunur, dolayısıyla burnun kendisini bir tarafa bırakmaksızın onun tanımını ararız. O halde her zaman etin, gözün ve diğer parçaların tanımını da maddeyi dışarda bırakmaksızın yapmamız gerekir" (*Metafizik*, 1064 a 20 vd; 1025 b 25 vd.)

Peki, Aristoteles Platon gibi maddeden bağımsız, madde ile hiçbir şekilde karışmamış olan saf varlıkların, Platon'un İdealarına benzer olan veya onlarla benzeri nitelikler taşıyan varlıkları tümüyle inkâr mı etmektedir? Hayır! Aristoteles, İdeaların bu tür varlığını kabul etmemekle birlikte böyle bir özelliğe sahip, ancak sayıları çok sınırlı olan bazı şeyleri kabul etmektedir. Bunlar başta maddeden tamamen bağımsız, saf düşünce, saf akıl, saf zihin olan Tanrı; bu Tanrı ile benzeri özellikleri taşıyan gök kürelerini döndüren akıllar; nihayet daha önce de işaret ettiğimiz gibi insan ruhuna dışardan gelerek onu kuvve halinden fiil haline geçiren ve kendisi her zaman fiil halinde olan "Faal Akıl"dır. Fizikle ondan bir derece daha üstün olan metafizik veya teoloji arasındaki fark da, zaten bundan ileri gelmektedir: Metafiziğin konusu fizikten farklı olarak aynı zamanda hem bağımsız bir varlığa sahip tözler olan, hem de hareketsiz olan bu tanrısal şeyler, saf Formlar ve saf Akıllardır.

4

Bilgi Felsefesi veya Mantığı



"KENDİSİNE BAĞLI OLDUĞU NEDENİN BAŞKA BİR ŞEYİN DEĞİL DE BU ŞEYİN NEDENİ OLDUĞUNU VE AYRICA BU ŞEYİN OLDUĞUNDAN BAŞKA TÜRLÜ OLMASININ MÜMKÜN OLMADIĞINI BİLDİĞİMİZİ DÜŞÜNDÜĞÜMÜZDE BİR ŞEYİN MUTLAK BİLGİSİNE SAHİP OLDUĞUMUZU VARSAYARIZ. BİLİMSEL BİLGİNİN BU TÜR BİR ŞEY OLDUĞU AÇIKTIR... DOLAYISIYLA MUTLAK BİLİMSEL BİLGİNİN KENDİNE ÖZGÜ KONUSU, OLDUĞUNDAN BAŞKA TÜRLÜ OLMASI MÜMKÜN OLMAYAN ŞEYDİR."

İkinci Analitikler, 2. Bölüm

14. yüzyılda yapılmış fildişi levhada Aristoteles ve Büyük İskender.

MANTIK NEDİR?

Aristoteles'in mantığını ayrıntılı olarak incelemeye girişmeden önce, her zaman izlediğimiz yönteme uygun olarak bazı ön tespit ve değerlendirmelerde bulunmamız yararlı olacaktır.

Aristoteles, mantığın, klasik mantığın, formel mantığın kurucusu olarak kabul edilir. Kant'ın da haklı olarak işaret ettiği gibi bu mantığa 18. yüzyılın sonuna kadar önemli bir şey eklenmediği bilinir. İlginç olan mantığı icat ettiği kabul edilen Aristoteles'te mantık teriminin olmaması ve bu bilgi dalı veya disiplin için "analitik" terimini kullanmış olmasıdır. Mantık teriminin Yunanca karşılığı olan "logikhe"nin Cicero'dan daha geriye gitmediği ve bu terimi bizim bugünkü "mantık" anlamımızda kullanan ilk kişinin Afrodisyas'lı Aleksandros olduğu anlaşılmaktadır. Aristoteles'in mantık için kullandığı "analitik" teriminin nedeni ise onun bu disiplinde düşüncenin biçimleri üzerinde durması, onları "analiz" etme amacında olmasıdır.

Bir Sanat Olarak Mantık

Aristoteles'in mantıkla ilgili düşüncelerini ele alan kitaplarının tümüne alet, araç anlamına gelen *Organon* adının verildiğini daha önce be-

lirtmiştik. Bu adlandırma, aynı zamanda Aristoteles'in mantığı neden bilimler sınıflaması içinde saymadığını da açıklamaktadır. Aristoteles'e göre mantık "özel bir konusu" olan, varlığın "özel bir alan"ını ele alan ve bu alanla ilgili problemleri inceleyen bir bilim veya felsefe dalı değildir. Ross'un güzel bir biçimde söylediği gibi o "herkesin herhangi bir özel bilimle uğraşmaya başlamadan önce alması gereken genel kültürün bir parçasıdır" (Ross, 27). Başka deyişle mantık bütün bilimlere bir giriş, hazırlıktır. Çünkü bütün bilimler, inceledikleri özel varlık veya gerçeklik alanları veya ele aldıkları problemler ne olursa olsun, şu veya bu şekilde düşünmenin, doğru düşünmenin, düzgün bir biçimde akıl yürütmenin kullanılması sonucu meydana gelirler. O halde herhangi bir şey üzerinde özel olarak düşünmeye, akıl yürütmeye başlamadan önce "düşünmenin, akıl yürütmenin kendisi"ni konu alacak bir ön hazırlığa, genel hazırlığa ihtiyaç vardır. İşte bu, mantıktır.

Düşünme, akıl yürütme doğal bir faaliyet, "doğal olarak doğru" olan bir zihin faaliyeti değil midir? İslâm dünyasında da Aristoteles'in mantığı tanındığında ona karşı bir itiraz olarak yükseltilecek bu görüşe karşı Aristoteles doğru düşünme, düzgün akıl yürütme veya çıkarsama yapmanın ilk bakışta sanılabileceği gibi "doğal" bir şey olmadığını savunur. O birtakım "ilkelere veya kurallara uygun olarak" ustalıkla yürütülmesi gereken bir faaliyettir ve bu ilke ve kuralların bilgisi, onlara uygun olarak düşünmenin gerçekleştirilmesi özel bir "sanat"ın konusunu teşkil eder. Bundan dolayı mantık bir bilim olmamakla birlikte bir "sanat"tır. Yine bundan dolayıdır ki, geçmiş yüzyıllarda gerek Batı'da, gerekse Doğu İslâm dünyasında Aristoteles'in mantığını konu alan eserler genellikle onu bir sanat olarak kabul ederler ve çoğunlukla "mantık sanatı" adını taşırlar.

Mantığın Kanıtlanamaz İlkeleri

Doğru düşünmenin, düzgün akıl yürütme ve çıkarsama yapmanın temelinde bulunan ilkeler nelerdir? Aristoteles bu ilkelerin bugün bizim de kabul ettiğimiz gibi "özdeşlik", "çelişmezlik" ve "üçüncü halin imkânsızlığı" ilkelerinden ibaret olduğunu düşünür. Öte yandan bu ilke-

lerin "kanıtlanamayacağı"nı kabul eder: Ona göre her türlü akıl yürütmenin veya kanıtlamanın (demonstration) ilkeleri olan bu "ortak ilkeler"i kanıtlamaya çalışmak, imkânsız ve gereksizdir. A'nın A olduğunu, A-olmayan olmadığını, bir şeyin ya A olduğunu veya A-olmayan olduğunu, üçüncü bir şıkkın mümkün olmadığını kanıtlamaya çalışmak olsa olsa bir kültür eksikliğini ifade eder (*Metafizik* 1006 a 5-10). Biz akıl, düşünce sahibi varlıklar olarak bu ilkeler*le*, bu ilkelere *uygun olarak* düşünür, akıl yürütür, kanıtlamalarda bulunuruz. Onların kendilerini kanıtlamaya çalıştığımızı varsayalım: Bu kanıtlamada neye dayanacağız? Bizzat bu ilkelerin kendilerine değil mi? O zaman bir döngüye, savı kanıtsamaya (petition de principe), kanıtlamaya çalıştığımız şeyin kendisini kanıtlamamızda kullanma veya varsayma tehlikesine, Aristoteles'in *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'nde üzerinde duracağı türden önemli bir mantık yanlışına düşmüş olmaz mıyız? O halde doğru düşünmek doğal bir olay değildir; kanıtlanması mümkün olmayan, ancak buna ihtiyaç da göstermeyen aklın temel ilkelerine uygun olarak düşünmektir.

Mantık ve Psikoloji Arası İlişkiler

Böylece mantığın neden psikoloji gibi "tasviri" (deskriptif) bir ilim olmayıp "kural koyucu" (normatif) bir bilim veya daha doğrusu disiplin olduğu anlaşılmaktadır. İnsan düşüncesi, genel olarak her türlü "ruhsal" olayları, bu arada "düşünme" olayını inceleyen psikoloji biliminin de konusudur. Ancak psikolojinin sağlıklı, selim akıl sahibi insanlar yanında öyle olmayanların, anormallerin de nasıl ve neden dolayı öyle düşündüklerini inceleme konusu yapması veya düşünceyi genel olarak tasvirî veya genetik bir biçimde açıklamaya çalışmasına karşılık, mantığın üzerinde durduğu, ilgilendiği düşünme, "doğru" düşünme; kurallara, normlara, yani aklın ilkelerine uygun düşünmedir. Hatta psikologların doğal olarak ilgilerinin daha ziyade "anormaller"in düşünme tarzları olmasına karşılık, mantıkçının biricik ilgisi normal, sağlıklı, doğru düşünme biçimi olmak zorundadır. Özetle Aristoteles mantığı psikolojinin bir uzantısı olarak görmez.

Düşünce ve Dil Arası İlişkiler

Diğer yandan Aristoteles mantık ile dilbilim arasında birtakım yakın ilişkilerin varlığını kabul etmekle birlikte, onlar arasındaki mahiyet farklılığının da bilincindedir. Mantık, düşünceyi inceler. Düşünce ise dille ifade edilir. Başka deyişle dil, düşünceyi yansıtır. O halde düşünceyi incelemek bir anlamda dili incelemek demek değil midir? Öte yandan dilin kendine özgü yasaları vardır. O halde mantıkçının görevi dilin unsurlarını (kelimeler) ve bu unsurların birbirleriyle birleşme yasalarını incelemek olmayacak mıdır? Aristoteles'e ve onun bu konudaki düşüncelerini *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde iyi bir biçimde ortaya koyan Farabi'ye göre hayır! Çünkü bütün insanlarla, insan türüyle ilgili olarak "tek bir akıl, tek bir düşünce" olmasına ve bu düşüncenin, aklın yasalarının bütün insanlarla, insan türüyle ilgili olarak "bir ve aynı" olmasına karşılık ortada "birden fazla dil" ve bu dillerin "birbirinden farklı" yasaları vardır. Dil bilimcinin veya gramercinin bu farklı dilleri ve onların farklı yasalarını incelemesine karşılık mantıkçı tek bir dili, aklın ve akıl yürütmenin dilini incelemek ve bu dilin yasalarını ortaya koymak durumundadır. Başka deyişle bir dil bilimcinin, gramercinin özel bir dilin kelimelerini, cümlelerini bu özel dilin yasaları açısından ele almasına karşılık mantıkçı evrensel insan aklının, insan düşüncesinin kendisini ve onun yasalarını ele alma görevine sahiptir.

Düşünce ve Varlık Arası İlişkiler

Dille düşünce arasında sıkı ilişkiler olduğu gibi düşünceyle varlık arasında da benzeri ilişkiler olduğunu söyleyebilir ve dilin düşünceyi ifade etmesine, onu yansıtmasına karşılık düşüncenin de varlığı ifade etme, onu yansıtma durumunda olduğunu hatırlatabiliriz. Düşünme, her zaman bir şeyi düşünmedir. Düşüncenin konusu her zaman bir varolandır veya varolan olmalıdır. Parmenides var olmayanın düşünülemeyeceğini söylemişti. Parmenidesçi bir çizgide ilerleyerek var olmayanın düşünülmesinin ne anlamı veya değeri olabileceğini kendimize sorabiliriz. Hatta buradan bir başka soruya da geçebiliriz: Eğer düşüncenin konusu olan varlığın kendisi sürekli değişen hiçbir zaman kendi

kendisinin aynı olmayan bir şeyse, yani kendisiyle ilgili olarak bir A'nın hiçbir zaman A olduğunun söylenemeyeceği, onun aynı zamanda hem A hem de A-olmayan, yani hem kendisi hem kendisi olmayan bir şey olduğunun söylenrnesi gereken bir şeyse o zaman mantığın eşyayla, varlıkla ilgili olarak bize ne faydası olabilir veya daha basit olarak onunla eşyayı düşünmemiz mümkün müdür? Başka şekilde söylersek ilk defa Hegel'in ortaya attığı, ancak ilk izleri Herakleitos ve Sofistler'de de görülen bir öğretinin savunduğu gibi eğer varlığın kendisi çelişik yani "diyalektik" bir yapıda ise, bu diyalektik özellikteki varlığı, doğasını çelişkinin meydana getirdiği varlığı özdeşlik ilkesine dayanan bir mantıkla kavramamız mümkün müdür? Bu soru son iki yüzyıldan beri felsefi düşünceyi özellikle meşgul eden ve Aristoteles mantığına, klasik mantığa en azından "diyalektik felsefe" nin taraftarları, "diyalektik mantıkçılar" tarafından yöneltilen eleştirinin temelini oluşturmaktadır.

Bu soruya çeşitli ve farklı cevaplar verilebilir. İlk olarak varlığın kendisinin bu şekilde tasarlanmasının mümkün olmadığı, çünkü bu tasarımın çelişik ve dolayısıyla "saçma" olduğu söylenebilir. Aristoteles'in kendi sözleriyle "Bir şeye bir ve aynı anda bir ve aynı bakımdan hem bir şeyin hem de onun çelişiğinin ait olması"nın, "varlığın kendisi bakımından, ontolojik bakımdan" mümkün olmadığı ileri sürülebilir. Bir aynı insan bir ve aynı anda hem hasta, hem sağlıklı olamaz. Bir ve aynı göz, bir ve aynı anda hem görüyor, hem görmüyor olamaz. Aristoteles'in sözleriyle bir genç kız belli bir anda fiilen genç bir kız olup potansiyel olarak içinde bir kadın olma özelliğini taşıyabilir ve o andan belli bir an sonra kadın olabilir. Ama onun aynı anda hem genç bir kız, hem de bir kadın olmasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz.

Diyalektik Mantık

Ancak *diyalektik* diye adlandırmaktan hoşlandıkları mantığı savunanların iddia ettikleri tam da budur. Daha önce Parmenides'le ilgili bölümde onun "oluşun çelişik olduğu, çelişkinin ise düşünülemeyeceği, bundan dolayı oluşun mümkün olmadığı" görüşünde olduğunu gör-

müştük. Hegel ise kaba bir şekilde ifade etmek gerekirse, tam da bunun tersini düşünmektedir: Ona göre "Evet, oluş çelişiktir; ama oluş vardır. O halde çelişki vardır." Başka deyişle eğer oluşu anlamak istiyorsak kabul etmemiz gereken şey, çelişkinin var olması gerektiğidir.

Daha somut olarak ortaya koyalım: Hegel tam da oluşun ve hareketin imkânsız olduğunu göstermek isteyen Zenon'un örneğinden hareket eder. Daha önce gördüğümüz gibi Zenon, hareketin imkânsız olduğunu kanıtlamak için atılan bir okun havada çizdiği yörüngede uzayın her noktasında her an hareketsiz olduğu tezine dayanmıştı. Hegel'e göre ise hareket, bir cismin zamanın en küçük bir anında uzayın belli bir noktasında bulunması, zamanın bunu takip eden ikinci bir anında uzayın birinci noktayı takip eden ikinci bir noktasında bulunması olarak anlaşılamaz. Böyle düşündüğümüz takdirde, gerçekten Elealı Zenon'un ileri sürdüğü gibi hareketi bir cismin hareketsizlik durumlarının toplamı olarak düşünmek zorunda kalırız ki, bu hareketi anlamamızı ve açıklamamızı imkânsız kılar. Tersine hareketi anlamak ve açıklamak istiyorsak, burada sözkonusu cismin (okun) düşünülmesi mümkün olan en küçük bir zaman parçasında uzayın yine düşünülmesi mümkün olan en küçük parçasında "hem bulunduğu, hem bulunmadığı"nı kabul etmemiz gerekir. Başka deyişle onun sürekli bir *geçiş* olduğunu, hem bir önceki noktada bulunduğu hem bulunmadığını söylememiz gerekir. Buna özdeşlik ilkesine dayanan mantığın böyle bir şeyi düşünmemize imkân vermediği itirazı mı yapılacaktır? O halde yapılması gereken, bu mantığı terk etmek, eşyanın mantığına, yani onun çelişik, diyalektik doğasına; oluşun, hareketin diyalektik doğasına uygun düşen yeni bir mantığı, diyalektik mantığı kabul etmektir.

Diyalektik mantıkçıların mantık veya düşünceyle varlık arasında kurdukları bu ilişkiye ve buna dayanarak klasik mantığa yaptıkları eleştiriye, ayrıca mantığın tamamen kendi içinden, yapısından hareketle geliştirilen bir cevap olarak; mantığın konusunun "varlık olmadığı, düşüncenin kendisi" veya varlığa ilişkin "önermeler" olduğu, "varlığın kendisinin özellikleri ne olursa olsun" düşüncenin ve onun konusu olan önermelerin çelişmezlik ilkesine göre çalıştığı ve dolayı-

sıyla geleneksel mantığın insan düşüncesinin işleyişinin kendisiyle ilgili olarak geçerliliğini koruduğu söylenebilir.

Formel Mantık

Gerçekten de bugün genel olarak mantığı böyle bir şey olarak düşünmekteyiz. Onun "varlığın" değil, "düşünce"nin bilimi olduğunu kabul etmekteyiz. Günümüz anlayışına göre mantık, "düşüncenin kendi kendisiyle tutarlılığı"nın, temelde kabul edilen öncüllerden hareketle özdeşlik ilkesine uygun olarak yapılan doğru çıkarsamaların bilimidir. Başka bir ifadeyle mantık, tamamen "formel" bir disiplindir. Yani o düşüncenin "içeriği"yle değil, "biçimi"yle ilgilenir. Formel bakımdan düzgün, yani tutarlı, çünkü aklın özdeşlik ilkesine uygun olarak yapılan bir akıl yürütmenin sonucu varlık dünyası bakımından, gerçek varlıkla ilgili olarak yanlış olabilir. Örneğin eğer Türklerin sayısının Hintlilerden fazla olduğu, Hintlilerin sayısının Çinlilerden fazla olduğu şeklinde iki öncülü kabul edersek varacağımız sonuç o halde Türklerin sayısının Çinlilerden daha fazla olduğu olacaktır. Şimdi bu sonucun varlık bakımından, varlığı konu alan "nüfus bilimi" bakımından yanlış olduğu açıktır. Ama bu olgu, bu düşünmenin, akıl yürütmenin mantık bakımından, yani "formel" bakımdan doğru, zorunlu olarak doğru bir çıkarım olması hususunu etkilemez, bu akıl yürütmeyi geçersiz kılmaz. Çünkü bu çıkarım, mantık bakımından düzgün bir çıkarımdır.

Bugün yine genel olarak yalnız mantığın değil, mantığın bir benzeri veya alt alanı olduğunu düşündüğümüz matematiğin de böyle formel bir sistem olduğunu düşünmekteyiz. Çağımız matematikçilerinin veya matematik felsefecilerinin bizim de kendi payımıza paylaştığımız genel görüşü odur ki, matematik sistemler de temelde hipotetik-dedüktif sistemlerdir. Yani temele alınan ve doğru olarak kabul edilen tanımlardan, aksiyomlardan, hipotezlerden ve de özellikle postülalardan hareketle yapılan düzgün çıkarsamalarla inşa edilen dedüktif sistemlerdir. Örneğin Euklides'in geometrisi böyle bir sistemdir. Bugün, iki doğru arasındaki en kısa yolun bir doğru değil de bir eğri olduğu-

nu veya bir doğruya dışındaki bir noktadan bir değil de birden fazla paralel çizilebileceğini kabul ettiğimiz anda, Euklides'in geometrik sisteminden başka geometrik sistemler inşa etmenin mümkün olduğu kabul edilmiş ve böyle sistemler de kurulmuştur. Tamamen zihnin eseri olan kabullerden hareketle, yine tamamen zihinsel yani mantıksal olarak düzgün akıl yürütmeler yapmak suretiyle inşa edilen bu sistemlerin dış dünyada karşılıklarının olup olmadığı veya dış dünyadaki olguların bu sistemlerden hangisine uygun göründüğü sorusu ise tamamen başka bir alana ait başka bir sorun olarak ele alınmaktadır.

İlkçağ'da Pythagorasçılar ve Platon, Yeniçağ'da başta Descartes, Galile ve Spinoza olmak üzere birçok filozof, bilim adamı evrenin kitabının dilinin matematik olduğunu, Tanrı'nın evrene matematiğin ilkelerini ektiğini, dolayısıyla onu anlamak ve açıklamak için matematiğin dilini çözmemiz ve kullanmamız gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bugün de bu görüş fazla sarsılmamış görünmektedir. Ancak bu matematiğin, hangi matematik olduğu üzerinde tartışmalar ortaya çıkmış, küçük veya orta büyüklüklerde Euklides'in geometrisinin dilini kullanmanın mümkün ve doğru olmasına karşılık, büyük boyutlarda, evren boyutunda bu dilin olguları açıklamaya yetmediği, onun yerine başka geometrik modeller kullanmak gerektiği ileri sürülmüştür.

Mantık ve Ontoloji Arası İlişkiler

Bütün bunlar, yukarda da değindiğimiz gibi bu konularla ilgili olarak bizim kendimizin, kendi zamanımızın düşünceleridir. Bu düşüncelerimizin Aristoteles'e çok uzak şeyler olduklarını söylememiz doğru olmasa bile, onun tam olarak böyle düşünmediğini de belirtmek zorundayız. Aristoteles'in mantıkla ilgili genel düşüncelerini, bu düşüncelerin arkasında yatan varsayımlarını veya kabullerini incelediğimizde onda düşünceyle varlık, mantıkla varlıkbilim (ontoloji) arasındaki ilişkiler konusunda sürekli olarak belli bir ikiliğin kendini gösterdiğini gözlemlemekteyiz. Kabaca söylemek gerekirse, Aristoteles bir yandan bizim gibi mantığın tamamen "formel" bir şey olduğunu söylemekte, ama öte yandan onun ilkelerinin aynı zamanda varlıksal bir karşılığı

olduğunu veya varlığa denk düştüğünü ileri sürmektedir. Aristoteles'te birinci bakış açısı genel olarak kıyası yani "bütün akıl yürütme biçimlerinde ortak olan yapı" diye gözönüne aldığı şeyi tamamen biçimsel açıdan incelediği, içeriklerini gözönüne almadan biçimsel olarak hangi tür öncüllerden, hangi tür sonuçların çıkıp çıkmayacağını soruşturduğu *Birinci Analitikler*'de kendini göstermektedir. Buna karşılık ikinci bakış açısı da onda kıyasın sadece biçimsel olarak tutarlı olmakla kalmayıp aynı zamanda kelimenin tam anlamında bilimsel olmak isteyen bir akıl yürütmenin sahip olması gereken diğer özelliklerini tartıştığı *İkinci Analitikler*'de ve başka bazı yerlerde varlığını göstermektedir.

Mantığın formel bir şey olmasından kastımız, eğer onun kendi kendisiyle uyum veya tutarlılığının bilimi olması, düşüncenin çelişmezlik ilkesini kendisiyle birlikte getirmesi ve kavramlar veya önermelerin içeriğiyle ilgilenmeksizin kendi kendisiyle çelişkiye düşme kaygısından başka bir kaygısı olmaksızın onları dönüştürmesi ise böyle bir görüş tarzının çoğu zaman Aristoteles'e yabancı olduğunu söylemek zorundayız. Hamelin'in haklı olarak işaret ettiği gibi Aristoteles'in şeylerin üzerinde yüzen bir çelişmezlik yasası fikrine sahip olmadığını görüyoruz: Çelişmezlik yasası, Aristoteles'te "sadece düşüncenin değil, şeylerin kendilerinin, özlerinin de bir yasasıdır." Daha da önemlisi o, "şeylerin özlerinin bir yasası olduğu içindir ki düşüncenin yasasıdır." Hamelin'in verdiği bir örneği tekrar etmemiz gerekirse Aristoteles'te bir tek sayı, tek sayı olarak, özü gereği çift sayıya bölünmeyi reddeder. Yani her özün, her doğanın kendisine uyarlanmış, özel çelişmezlik yasası vardır (Hamelin, 92-3).

Dil, Düşünce ve Varlık Arasında Uyuşma Olarak Doğruluk

Aristoteles'in bu ikinci bakış açısının arkasında onun dil, düşünce ve varlık arasında kurduğunu gördüğümüz ve "naif realist" veya "temsili-uyuşmacı" diye adlandırabileceğimiz bilgi veya doğruluk kuramı yatmaktadır. Aristoteles dilin düşünceye, düşüncenin ise varlığa veya eşyaya tabi olduğu, onu doğrudan ve birebir yansıttığı düşüncesindedir. Aristoteles'e göre ilerde dil, geniş olarak göreceğimiz gibi, esas ola-

rak önermelerden meydana gelir. Aristoteles önermeyi ise bir özneye bir yüklemin yüklenmesi (attribution) olarak tanımlamaktadır. "İnsan ölümlüdür" demek "ölümlü" yükleminin insan "özne"sine ait olduğunu söylemek, onu insan öznesine yüklemektir. Peki bunu neden dolayı veya neye dayanarak yapmaktayız? Çünkü Aristoteles'e göre dış dünyada, fizik dünyada önermelerdeki "öznelerin karşılığı olan şeyler", yani birtakım "tözler" vardır ve bu şeyler, yine dış dünyada, eşyada önermelerdeki yüklemlerin karşılığı olan bazı "niteliklere" sahiptirler. Başka ve daha açık bir ifadeyle "İnsan ölümlüdür" şeklinde bir önerme teşkil etmemizin nedeni insanın ölümlülük niteliğine sahip olduğunu "düşünmemiz", bunu düşünmemizin nedeni ise dış dünyada ölümlülük niteliğine sahip olan ve insan diye adlandırılan bir tözün "varolmasıdır". Böylece çoğu Aristoteles araştırmacısı tarafından haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere Aristoteles'te mantıktaki "özne-yüklem" ilişkisi, aslında fizikte veya doğa felsefesindeki "töz-nitelik" ilişkisinin bir temsili, bir tekabülü olmaktadır.

Bundan dolayıdır ki, Aristoteles'in mantığında ve akıl yürütmenin en mükemmel biçimi olarak gördüğü kıyas öğretisinde matematikte varlığını gördüğümüz "özdeşlik önermeleri"ni hemen hemen hiç gözüne almadığı gibi yine onun bugün mantığın en önemli bir konusunu teşkil eden "bağıntısal önermeler"in veya "karşılaştırma önermeleri"nin varlığını bildiğini daha doğrusu kabul ettiğini gösteren hiçbir işaret de bulunmamaktadır.

Özdeşlik önermeleri derken kastettiğimiz "Üçgen, üç kenarın çevrelediği kapalı geometrik bir şekildir" tarzındaki önermeler, bağıntı veya karşılaştırma önermeleri derken gözönünde tuttuğumuz ise "Ahmet, Mehmet'ten daha büyüktür veya "Ahmet Mehmet'in sağındadır" şeklindeki önermelerdir. Şimdi bu birincilerde" yani matematiksel önermelerde bir özne ve yüklem ilişkisinden söz edilemeyeceği açıktır. Çünkü örnek olarak aldığımız önermede "üç kenarın çevrelediği kapalı geometrik şekil"in, "üçgen" öznesinin yüklemi olmadığı açıktır. Bu önermede sözkonusu iki şey arasında bir özne-yüklem ilişkisi değil, bir eşitlik ilişkisi vardır. Bunu en açık gösteren şey sözkonusu iki ifadenin yer-

lerini değiştirmemizin mümkün olması ve bunun önermede herhangi bir değişiklik veya mahzur doğurmamasıdır: "Üçgen"in "üç kenarın çevrelediği kapalı bir geometrik şekil" olduğunu söylememiz mümkün olduğu gibi "üç kenarın çevrelediği kapalı geometrik şekil"in "üçgen olduğunu da söyleyebiliriz ve bu, bu önermede herhangi bir değişiklik meydana getirmez. Buna karşılık, "insanın ölümlü "olduğunun söylenmesinin mümkün olmasına karşılık "ölümlünün insan" olduğunu söylememizin mümkün veya doğru olmadığı açıktır. Bu önermedeki terimleri ister "içlem bakımından" ele alıp, ölürnlünün insan kavramının içeriğini oluşturan özelliklerden biri olduğunu düşünelim, ister "kaplam bakımından" ele alalım ve insanın ölümlüler sınıfına giren bir alt sınıf olduğunu düşünelim, durum değişmez.

İkinci tür önermelerde de benzeri bir durum sözkonusudur. "Ahmet, Mehmet'ten büyüktür" önermesi "Ahmet büyüktür" önermesinden farklı olarak "daha büyüklük"ün Ahmet'in bir yüklemi olduğunu ifade eden bir yüklemleme (attribution) önermesi olarak ele alınamaz. Çünkü bu önerme Ahmet'in bir niteliğine değil, Ahmet'le Mehmet arasındaki bir bağıntıya (relation), bir karşılaştırmaya işaret etmektedir. Daha büyük veya daha küçüklüğün varlıkta karşılığı olan bir şey olmadığı açıktır. Öte yandan her zaman bu tür önermeler kurduğumuz da bir vakıadır.

İşte Aristoteles mantıkla düşünce, düşünceyle varlık arasında sıkı bir ilişki kurduğu, mantığı varlığı düşünmek için bir araç olarak tasarladığı, öte yandan eşyayı tözlerle bu tözlere ait niteliklerin bir toplamı veya birliği olarak düşündüğü için onu, yani mantığı tam olarak salt zihinle, düşünceyle, düşüncenin salt zihinsel ilke veya yasalarına uygun olarak düzgün akıl yürütme, çıkarsama yapmakla ilgili salt formel bir disiplin olarak tasarlama yoluna gitmemekte, onun içine varlıkla, empirik dünyayla, içerikle ilgili unsurların da girmesine izin vermektedir.

Metodoloji Olarak Mantık

Aristoteles'in düşünceyle varlık arasındaki kurduğu bu ilişki, bir başka önemli görüşünün, mantığı bir "bilim yöntemi", bir "metodoloji"

olarak görmesinin de nedenini oluşturmaktadır. Bununla ne demek istediğimizi açıklamak için tekrar günümüze dönelim: Bugün Hegel ve onu izleyen tümmantıkçılar (panlojistler), yani aklın yasalarının varlığın yasaları olduğunu ileri süren ve bu görüşten hareketle "sırf" mantık yaparak eşyanın kesin ve içerikli bilgisine erişilebileceğini savunan insanlar dışında kimse mantığın bir bilim yöntemi olduğunu düşünmemektedir. Bugün biz bilimin yöntemi dediğimiz şeyden herhangi bir alanda "yeni bilgiler" elde etmemiz için izlememiz gereken usûl ve uygulamaların bütününü anlamaktayız. Bugün doğa bilimlerinin yöntemi diye herhangi bir olaylar grubu ile ilgili olarak gözlemler yapmayı, bu gözlemlere dayanarak bir varsayım oluşturmayı, bu varsayımın doğru olduğunu sınamak için birtakım gözlemler veya deneylerde bulunmayı vb. anlamaktayız. Kısaca hangi yöntemleri kullanırsak kullanalım, bugün bilimsel yöntemden anladığımız şey, bir "keşif" veya "buluş" yöntemi olarak adlandırabileceğimiz bir şeydir.

Ancak mantığın, bugün anladığımız anlamda mantığın, bu arada özel olarak Aristoteles'in mantığının, belirttiğimiz özellik ve yapısıyla böyle bir bilim yöntemi olmadığı, olamayacağı açıktır. Çünkü eğer yukarda mantıkla ilgili olarak söylediklerimiz doğruysa, mantığın varlıkla veya eşyayla bir ilişkisinin olmadığı açıktır. Onun yapısı gereği bize eşya hakkında herhangi bir bilgi veremeyeceği, olsa olsa ancak zihnimizin kendisi, onun nasıl çalıştığı, doğru olarak nasıl çalışması gerektiği hakkında bilgi verdiği açıktır. Nitekim Yeniçağ'ın başından bu yana içinde Bacon, Galile ve Descartes'ın bulunduğu birçok bilim adamı ve filozof Aristoteles'in mantığına tam da bu gerekçelerle karşı çıkmışlardır. Onların eleştirilerinin ana noktasını mantığın bir tekrar, bir totoloji olduğu, bize eşya hakkında yeni bir bilgi vermediği, daha doğrusu herhangi bir bilgi vermediği, bilgi bakımından, hareket noktası olarak kabul ettiği öncüllere herhangi bir şey eklemediği, olsa olsa onlarda gizil olarak bulunan şeyi açığa çıkardığı hususu teşkil etmiştir.

Klasik mantığı veya Aristoteles'in mantığını eleştirenler bu mantığın esasını oluşturan kıyasa dayanan akıl yürütmede, örneğin "bütün insanların ölümlü olduğu, Sokrates'in bir insan olduğu, o hal-

de Sokrates'in ölümlü olduğu" akıl yürütmesinde ilk iki öncülde olmayan herhangi bir şeyin sonuç önermesinde bulunmadığı noktasına işaret etmişlerdir. Buna dayanarak bu mantığın bilimsel bir buluş yöntemi olmadığını, dolayısıyla bir metodoloji olarak değersiz olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Ancak Aristoteles'in böyle düşünmediğini belirtmek zorundayız. Çünkü o, düşünceyle varlık, mantık disiplini ile varlıkbilim arasında kurmak istediği ilişkiye paralel olarak, kıyasa dayanan mantığını bir bilim yöntemi, bir metodoloji olarak ortaya atmaktadır. Mantığın, kendi deyimiyle analitiğin, doğru olması için düşüncenin "biçimsel olarak" nasıl işlemesi gerektiği, hangi kurallara uyması gerektiğini göstermek açısından belli bir değere sahip olduğunu kabul etmekle birlikte onun asıl meyvesinin bunda değil, bilimsel olarak "doğru önermelere varmamızda bir araç olarak" kullanılmasında yattığını düşünmekte ve böylece onu bir bilim yöntemi, kendisine bir bilgi kuramının bağlı olduğu bir metodoloji olarak önermektedir.

HER TÜRLÜ DOĞRU VE GEÇERLİ AKIL YÜRÜTMENİN ORTAK FORMU OLARAK KIYAS

Aristoteles'in bir bilim, disiplin veya sanat olarak mantığın kurucusu olduğu ne kadar doğruysa, onun daha özel olarak kıyas kuramının yaratıcısı olduğu o kadar, hatta daha çok doğrudur. Aristoteles'in kendisi de mantığın değil, ancak kıyas öğretisinin yaratıcısı olduğunu açık olarak belirtir.

Kıyas Nedir?

Kıyas bir akıl yürütme, bir çıkarımdır (inference); Aristoteles'in "her türlü doğru ve geçerli akıl yürütme biçimlerinde ortak olarak varolduğunu düşündüğü yapı"dır. Kıyas öyle bir akıl yürütmedir ki, onda bazı şeyler ortaya konulduğunda onlardan başka bir şey, herhangi bir şeye ihtiyaç olmaksızın, sırf bu şeylerden ötürü zorunlu olarak çıkar. Aristoteles'in kendi sözleriyle söylersek "Kıyas öyle bir sözdür ki onda bir şeyler konulduğunda bu konulan şeylerden başka bir şey zorun-

lu olarak çıkar" (*Birinci Analitikler*, 24 b 18-21) Ünlü örnekle söylersek "Bütün insanlar ölümlüdür" ve "Sokrates bir insandır" şeklinde iki şeyi vazettiğimizde bu iki şeyin kendilerinden, başka herhangi bir şeye başvurmaksızın zorunlu olarak başka bir şey, "Sokrates ölümlüdür" sonucu çıkar.

O halde kıyas bileşik bir şeydir, en azından iki önerme ile bu önermelerden hareketle varılan bir üçüncü önermeden meydana gelir. İlk iki önerme kıyas denilen akıl yürütme veya çıkarımda oynadıkları rol bakımından *öncüller*, sonuncu önerme ise *sonuç* olarak adlandırılır. Ancak önermelerin kendileri de basit değil, bileşik sözlerdir. Onlar kural olarak bir özne ve yüklemle bu özneyle yüklemi birbirine bağlayan bir bağlaçtan oluşurlar. O halde genel olarak kıyası, yani her türlü geçerli akıl yürütmeyi ve çıkarımı incelemek için bir hazırlık olarak önermeleri ve önermelerin kendilerinden meydana geldiği terimleri incelemek gerekir.

Daha önce değindiğimiz gibi Aristoteles, akıl yürütmeyi, sırf akıl yürütmenin kendisi bakımından ele almakla yetinmemektedir. Tersine ona göre akıl yürütmenin veya kıyasın asıl amacı, meyvesi bize "eşya hakkında bilgi vermesi"dir. Büyük İslâm tarihçisi, sosyologu ve düşünürü İbn Haldun'un sözleriyle söylersek kıyası iki bakımdan ele almak mümkündür: *Form*u (sûret) ve *madde*si bakımından veya şekli ve içeriği bakımından. Kıyası formu bakımından incelemek, İbn Haldun'a göre "herhangi bir sonuca nasıl götürdüğü" bakımından incelemektir. Onu maddesi (yani içeriği) bakımından incelemekse "arzu edilen belli bir sonuca nasıl götürdüğü" bakımından incelemektir. Bu arzu edilen sonuç ise ya "kesin", "zorunlu", "upuygun" (yakinî) bilgidir veya farklı seviyelerde "muhtemel", "akla yakın görünen", "kanılara dayanan" (zannî) bir bilgidir.

Aristoteles'in Mantıkla İlgili Eserleri

Böylece Aristoteles'in mantığını oluşturan eserlerini üç ana grupta toplayabiliriz: I) *Genel olarak kıyası* ve onun kısımlarını inceleyen eserler; II) Bizi kesin, zorunlu, "upuygun" bilgiye götüren kıyasları, yani bi-

limsel bilgiyi meydana getiren kıyasları inceleyen eserler; III) Farklı seviyelerde muhtemel, akla yakın görünen, kanılara dayanan bilgilere varmamızı sağlayan kıyasları inceleyen eserler.

Birinci gruba kendi başlarına alınan sözleri, yani terimleri ele alan *Kategoriler* kitabı, terimlerin birleştirilmesinden meydana gelen sözleri, yani yargıları veya önermeleri konu alan *Önermeler Üzerine* adlı kitap ve yargılar veya önermelerden meydana gelen bileşik sözleri, yani asıl anlamında kıyasları ele alan *Birinci Analitikler* girer. Aristoteles bilimi meydana getiren kıyasları veya bilimsel kıyasları *İkinci Analitikler* adlı kitabında inceler. Kıyas bakımından doğru olan, ancak muhtemel veya yaygın olarak doğru kabul edilen öncüllerden, kanılardan veya sanılardan (opinions) hareketle yapılan akıl yürütmeler, başka deyişle bilimsel düşüncenin bir veya birden fazla şartını yerine getirmeyen akıl yürütmeler ise Aristoteles tarafından *Topikler* ve *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* başlıklı kitaplarında ele alınır.

BİÇİMSEL OLARAK DOĞRU VE GEÇERLİ KIYAS

Terimler veya Kavramlar: Kategoriler

Aristoteles'in mantığa ilişkin eserleri arasında ilk sırayı işgal eden *Kategoriler*'den başlayalım. Aristoteles'e göre kategoriler, önermelerin kendilerinden meydana geldikleri en basit unsurlardır. Konuya "dilsel" açıdan bakarsak onlar herhangi bir bağlantı dışında, kendi başlarına ele alınan "kelimeler", "terimler"dir: Ahmet, insan, beyaz, iki dirsek uzunluğunda vb gibi. Ancak "mantıksal" açıdan bakarsak onların *kavramlar* olduklarını söylememiz gerekir. Çünkü mantığın konusu kavramlardır. Kelimeler, terimler ise bu kavramları işaret etmek için kullanılırlar. "Ontolojik" açıdan bakarsak bu kez onların "varlık türleri", "varlık tarzları", varlığın en genel görüntüleri, belirlenimleri olduklarını söyleyebiliriz.

Aristoteles kategorilerin neler oldukları ve sayılarının kaç olduğu konusunda her zaman kendisiyle tutarlı değildir. Onların sayısını bazen on (*Kategoriler*, 1 b 25; 103 b 23), bazen sekiz (*İkinci Analitik-*

ler, 83 a 22; 83 b 15) olarak verir. Sayılarının on olduğunu kabul ettiği yerlerde verdiği liste "töz", "nicelik", "nitelik", "bağıntı", "yer", "zaman", "durum", "sahip olma", "etkinlik" ve "edilginliği" içine alır. Aristoteles bunlara örnek olarak şunları zikreder: "İnsan" veya "at" terimi, tözü ifade eder. "İki dirsek uzunluğunda" nicelik, "beyaz" nitelik anlamına gelir. "İki misli, yarısı", "daha büyük" gibi terimler bağıntı, "Lise'de, pazar yerinde" türü terimler yer, "dün, geçen sene", zaman kategorisi altında yer alırlar. "Uzanmış, oturmuş", durumu; "silahlı, giyinik", sahip olmayı; "keser, dağlar", etkinliği; "kesilir, dağlanır" edilginliği ifade eden terimlerdir. Kategorilerin sekiz olduğunu söylediği yerlerde bu listeden "durum" ve "sahip olma"yı çıkarır.

Yine Aristoteles'e göre terimlerin veya kategorilerin hiçbiri kendi başlarına bir tasdik içermez. Ancak onları birleştirdiğimizde olumlu veya olumsuz bir önerme ortaya çıkar. "İnsan", "beyaz", "oturmuş" gibi ifadeler kendi başlarına ne doğru ne yanlıştırlar. Ancak "insan beyazdır" veya "Sokrates pazar yerindedir" gibi önermeler doğru veya yanlış olabilirler.

Kategori kelimesi Yunanca'da ve Aristoteles tarafından kullanıldığı teknik bağlamda "yüklem" anlamına gelmektedir. O halde kategorilerin bir özneye yüklenmeleri mümkün "en genel yüklemler" olduklarını da söyleyebiliriz. Kendisi gibi tözü, nitelik, nicelik ve bağıntıyı birer kategori olarak kabul eden, ancak onları eşyanın değil de zihnin kalıpları, onun eşyayı düşünmek üzere sahip olduğu çerçeveler, kavramlar olduğunu düşünen Kant'tan farklı olarak Aristoteles, bu en genel yüklemlerin dış dünyada bir karşılıkları olduğuna inanmaktadır. Aristoteles ne bir Berkeley'dir ne de Kant. O, Berkeley gibi hareket noktası olarak bilinç içeriklerini ve bu bilinç içeriklerine sahip özneyi alıp dış dünyanın gerçekliğini bir problem olarak görmediği ve varlığı algıya indirgemeyi hiç düşünmediği gibi Kant gibi dış dünyadaki olaylara şekil veren şeyin, insan zihni olduğu görüşünde de değildir. Aristoteles, Berkeley'den farklı olarak bir dış ve nesnel dünyanın gerçekten varolduğuna inanır ve Kant'tan farklı olarak da bu dış, nesnel dünyanın esas itibariyle bize göründüğü gibi olduğunu savunur. Ona göre duyuların

kendilerinin kendi başlarına bu dış dünya ve onun içinde bulunan nesneler hakkında bize doğru duyumlar, yani kendileri bakımdan yanılmaz olan izlenimler vermelerinin yanısıra, aklın ve düşüncenin eseri olan kavramlar da dış dünyada gerçekten varolan tümel akılsal şeylerin karşılıkları olduklarından bize eşyayla ilgili olarak doğru bilgi verirler.

Burada bu özellikleriyle kategorilerin Platon'un varlık felsefesine ayırdığımız bölümde üzerinde durduğumuz varlık, hareket, sükûnet, aynılık, başkalık gibi "en yüksek cinsler"iyle (summa genera) aynı şeyler olup olmadıkları sorusu aklımıza gelebilir. Aralarında belli bir benzerlik olmakla, hatta bazıları tarafından Aristoteles'in kategoriler öğretisinin temelinde Platon'un en yüksek varlık cinsleri kuramı bulunduğu ileri sürülmüş olmakla birlikte, Platon'un varlığın en yüksek cinsleri ile Aristoteles'in kategorileri arasında çok önemli bir farklılığın olduğu anlaşılmaktadır.

Genel olarak Platon'un bütün İdeaları, özel olarak varlığın en yüksek cinslerini oluşturan sözünü ettiğimiz İdeaları arasında daha önce gördüğümüz gibi bir hiyerarşi, bir geçiş ve birbirlerinden pay almaları anlamında bir ilişki (communication) sözkonusuydu. Yine daha önce işaret ettiğimiz gibi Platon, İdealar dünyasını en yukarda Varlık veya Bir İdeası'nın, en altta ise en alt türlerin İdealarının bulunduğu bir piramit gibi tasarlamaktaydı. Bu piramitte bütün İdealar bir ve aynı Varlık İdeası'ndan pay aldıkları gibi daha aşağıda bulunan İdealar kendilerinden yukarda bulunan İdeaların en azından bazılarından pay almaktaydılar. Örneğin piramidin en altında bulunan insan (türü) İdeasını ele alalım. O, hamsi, güvercin, atla birlikte önce bir türünü oluşturduğu hayvan cinsi İdeasından pay almaktaydı. Hayvan, canlı İdeasından pay almakta, canlı ise varlık İdeasından pay almaktaydı. Daha önce gördüğümüz gibi hareket ve sükûnet İdeaları birbirlerine yüklenememekteydiler, ama varlık İdeası her ikisine de yüklenebilmekteydi. Hareketin sükûnet veya sükûnetin hareket olduğunu söylemek mümkün değildi; ama gerek sükûnetin gerekse hareketin varolduğunu söylemek mümkündü. Oysa Aristoteles'te en genel varlık tarzları, varlık cinsleri olarak kabul edilmesi mümkün olan kategoriler birbirleri-

ne "tamamen kapalı", birbirine "indirgenemez" şeylerdir. Onlar arasında herhangi bir geçiş mümkün değildir. Nicelikle nitelik, yer ile zaman, töz ile etkinlik veya edilgenlik arasında hiçbir geçiş, hiçbir iletişim (communication) mevcut değildir.

İlerde göreceğimiz gibi Aristoteles sadece kategoriler arasında değil, asıl anlamında biliminin konusu oluşturan ve dış dünyada gerçekten varolduklarını, varolan tek gerçek tümeller olduklarını düşündüğü doğal türler (insan, at, kaplumbağa) arasında da herhangi bir geçişin mümkün olmadığına inanmaktadır. Aristoteles'e göre türlerden birinden diğerine geçiş anlamında bir evrim de mümkün değildir. Bundan dolayı Aristoteles türlerin değişmezliğine inanır ve elbette Darwin'in ilerde ortaya atacağı evrim düşüncesine tamamen yabancıdır. Darwin'in evrim kuramından haberi olmuş olsaydı, onu reddedeceği kesindi. O bir türden diğerine değil, ancak bir türün "kendi içinde" bir evrim veya gelişmenin mümkün olduğuna inanmaktaydı. Onun fiziğine ayıracağımız bölümde göreceğimiz gibi bu, bir türe mensup olan bireysel bir varlığın ancak maddesinden Formuna, kuvve halinde içinde taşıdığı özünü giderek fiil halinde gerçekleştirmesine doğru bir evrim olacaktır.

Kategorilerin en genel yüklemler olduklarını söyledik. Ancak bu anlayış bazı güçlükler meydana getirmektedir. Birinci kategori, yani töz kategorisi veya bu kategori içinde yer alan varlık cinsi bir yüklem midir? Aristoteles tözden özellikle bir başka şeyin, bir öznenin yüklemi olmayan, tersine her şeyin, bütün yüklemlerin kendisine yüklendikleri özneyi (süje), dayanağı (substratum) anlamaktadır. Gramer alanındaki öznenin varlık alanındaki karşılığı olan töz, kendi başına varolan, bağımsız olarak varolan şeydir. Aristoteles'e göre bu anlamda, yani kelimenin asıl anlamında ancak tek bir töz vardır: O, Aristoteles'in "birincil töz" veya "birinci dereceden töz" dediği bireysel varlıklardır. Sözgelimi birey olarak alınan insan, Ahmet, Necla, Hans, birey olarak alınan ağaç, yani şu önümde gördüğüm dut ağacı, incir ağacıdır. Ancak Aristoteles bu tür varlıkların yanında "ikincil töz", ikinci dereceden töz dediği şeylerin de varlığını kabul etmektedir. Bunlar bu bireylerin ait oldukları "türler" veya "cinsler"dir, yani insan, meşe,

hayvan, ağaç gibi şeylerdir. Bunlar arasında da türler, yani insan veya meşe, cinslere, yani hayvan veya ağaca göre daha tözdürler.

Aristoteles'in kategorileri yüklemler olarak ortaya koyan bu kuramında, görüldüğü gibi, töz kategorisi ile diğer kategoriler arasında açık bir içerik farklılığı vardır. Töz kategorisi dışında kalan bütün kategorilerin yüklem olmaları ve onların hepsinin töze yüklenebilmelerinin mümkün olmasına karşılık tözün kendisi, özellikle birincil tözler kesinlikle birer yüklem olarak alınamazlar. Sokrates'in (birincil töz, birey) insan (ikincil töz, tür), beyaz (nitelik), bir altmış boyunda (nicelik), Agora'da (yer) vb. olduğunu söylemek mümkündür, ama insanın Sokrates olduğunu söylemek mümkün değildir. Buna itiraz olarak birincil tözün ilineksel olarak bir yüklem olabileceğini (örneğin "şu beyaz adam, Sokrates'tir") söylemenin ciddi bir değeri yoktur.

Özetle Aristoteles'in kategoriler kuramında, aynı anda hem diğer kategorilere, hem töze uygun düşecek "ortak bir kavram" bulmak imkânsız görünmektedir (Hamelin, 98). Olsa olsa onların Ross'un önerdiği gibi adlandırılması mümkün çeşitli varlıklar (entities) hakkında esas olarak tasdik edilebilecek en genel yüklemler oldukları söylenebilir. Buna göre nasıl kırmızının ne olduğunu sorduğumuzda, alacağımız nihai cevap onun bir "nitelik" olduğu olacaksa, Sokrates'in ne olduğunu sorduğumuzda da onun bir "töz" olduğu şeklinde bize verilecek cevabın makûl bir cevap olduğunu düşünebiliriz. Başka deyişle, Aristoteles'e göre kategorilerle ilgili olarak onların şöyle bir soruya cevap teşkil ettiğini düşünebiliriz: Herhangi bir şeyi düşündüğümüzde onun en genel olarak bir özne ve bu öznenin sahip olduğu ana niteliklerden ibaret olduğunu ileri sürebiliriz. Onun bir özne olması, töz olması demektir; ana nitelikleri ise onun bir niceliğe, niteliğe sahip olması, bir yerde ve zamanda olması, bir durumda (etkin ve edilgin) vb. olması demektir. Bir şeyin, örneğin Sokrates'in ne olduğunu sorduğumuzda şüphesiz bu soruya özel cevap olarak onun bir insan olduğuna işaret edebilir ve böylece onun türü hakkında bir şey söylemiş oluruz. Ama bu soruya daha genel olarak onun bir töz olduğu, bir nitelik veya niceliğe sahip olduğu, bir yerde ve zamanda bulunduğu vb. şeklin-

de de cevap verebilir, böylece onun en genel varlık tarzlarına da işaret edebiliriz (Ross, 31).

Bu bakış açısı Aristoteles'in kategoriler öğretisiyle ilgili olarak aklımıza gelmesi mümkün bir diğer önemli soruya da cevap olabilir: Kategorilerin Kantçı bir tarzda zihnin eşyayı düşünmek için tasarladığı öznel kalıplar, çerçeveler olmadıklarını, varlığın gerçek belirlenimleri olduklarını söyledik. Öte yandan Aristoteles'te insan, at gibi tümellerin de birer kelimeden ibaret olmadıkları, dış dünyada gerçekten varolan doğalara, özlere karşılık olan varlık türleri olduğunu belirttik. Şimdi her ikisi de nesnel bir varlığa sahip olan kategorilerle türler veya cinsler arasında, o halde, ne fark vardır? Öyle anlaşılmaktadır ki Aristoteles onlar arasındaki farkın temelde bir tümellik farkı olduğunu düşünmektedir. Kategoriler mümkün olan "en tümel", "en genel" varlık cinsleridir. Buna karşılık sözünü ettiğimiz doğal türler, yani insan, at, meşe palamudu gibi şeyler daha az genel, özelleşmiş varlık türleri olarak kendilerini göstermektedirler.

Önermeler veya Yargılar: *Önermeler Hakkında*

Aristoteles'in mantığa ilişkin eserleri arasında ikinci sırayı işgal eden ve terimler veya kavramların birbirlerine bağlanmalarından meydana gelen yargıları veya önermeleri ele alan *Önermeler Hakkında* adlı kitabına geçelim. Terimler veya kavramlar, kendi başlarına ve aralarında herhangi bir bağlantı olmaksızın ele alınan kelimelerdir. Öte yandan onlar arasında bir ilişki kurulabilir ve birbirlerine bağlanabilirler. "İnsan" ve "ölümlü" kavramlarını yalnız başlarına ele alabileceğimiz gibi aralarında bir ilişki kurarak "insanın ölümlü olduğu"nu da söyleyebiliriz. Bunu yaptığımızda ise insan hakkında bir yargıda bulunduğumuz açıktır ve kendi başlarına, aralarında bir ilişki kurulmaksızın ele alınan terimlerin kavramları temsil etmelerine karşılık birbirleriyle ilişki içine sokulan kavramlar yargıları ve onların ifadesi olan önermeleri meydana getirirler.

Aristoteles önerme derken kesinlikle yalnızca bir özne, yüklem ve onları birbirine bağlayan bağlaçtan meydana gelen cümleyi düşün-

memektedir. Tersine o bir yargının bir özne, yüklem ve onları birbirlerine bağlayan bir bağlaçtan meydana gelmesi durumunun tamamen özel bir durum olduğunu kabul etmekte, en azından hiçbir yerde her yargının istisnasız olarak bu üç parçadan meydana gelmesi gerektiği yönünde bir kuram ortaya koymamaktadır ve yine bu tür üç parçadan meydana gelen yargılarda özne ile yüklem arasındaki ilişkiyi ifade eden bağlacın, "dır" bağlacının da bu ilişkiyi tasdik etme fiilinin ifadesi olmaktan başka herhangi bir gerçekliğe veya değere sahip olmadığını söylememektedir. Onun yargının genel örneği olarak düşündüğü şey, bir özne ile fiilden meydana gelen yargıdır.

Kavramların özleri itibariyle bir ve basit şeyler olmalarına karşılık önermelerin bileşik şeyler oldukları açıktır. Peki bu bileşik olmayan kelimelerin, yani kavramların zihinde bulunmalarını meydana getiren fiil nedir? Başka deyişle kavramları "neyle" ve "nasıl" kavrarız? Bunun yine bir ve basit olan duyusalları kavramamıza benzer bir kavrama olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Aristoteles duyusal algı kuramında, her duyuya özgü olan duyusal niteliklerin, örneğin rengin, sesin, sertlik veya yumuşaklığın algılanmasıyla büyüklük ve biçim gibi birden fazla duyumun ürünü olan ortak duyusalların algılanması arasında bir ayrım yapar. Birincinin doğası gereği yanılmaz olmasına karşılık, ikincinin yanılabilir olduğunu söyler.

Aristoteles'in bu ortak duyusalları konu alan ortak duyunun değil de, kendi başlarına duyusalları konu alan tek tek duyuların yanılmazlığı konusundaki düşüncelerini biraz daha açmamızda yarar vardır. Suya batırılan bir küreği kırıkmış gibi görüp onu sudan çıkardığımızda bu görme algımızın hatalı olduğunu anlamıyor muyuz? Uzaktan bir kuleyi yuvarlıkmış gibi görüp yanına yaklaştığımızda onun köşeli olduğunu kavramıyor muyuz? Renk körlüğü diye bir şey yok mudur? Eğer bütün algılar algı olmak bakımından doğru veya yanılmaz iseler doğru algılara sahip olduğunu düşündüğümüz insanlarla hastalar arasında ne fark vardır?

Öyle anlaşılmaktadır ki, Aristoteles doğru ve yanlışın duyum veya algıdan değil, duyum veya algı hakkında bulunduğumuz yargı-

dan ileri geldiği görüşündedir. Güneş bize Dünya'dan daha küçük görünmektedir. Bu görme algımızın kendisinde herhangi bir hata yoktur. Güneş'in bize Dünya'dan daha küçük "göründüğü" doğrudur. Eğer Güneş'in bize Dünya'dan daha küçük "görünmediğini" söylersek bunun bir hata olacağı aşikârdır veya bir renk körü kendisine yeşil görünen kırmızı rengin yeşil değil de, kırmızı göründüğünü söylerse onun sözkonusu algısı ile ilgili bir hatadan söz etmemiz doğru olacaktır. Özetle hata algıda değildir. Bu algılardan hareket ederek Güneş'in Dünya'dan daha küçük olduğunu söylediğimizde veya renk körünün gördüğü rengin yeşil olduğunu söylediğinde, yani bu algıları birer yargıya dönüştürdüğümüzde hata ortaya çıkmaktadır. İşte Aristoteles'in benzeri bir durumun kavramlar için de geçerli olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Yalnız arada şu fark vardır ki, duyusalların tek tek duyular tarafından algılanmasına karşılık kavramları algılayan veya daha doğrusu kavrayan, akıldır *(Nous)*. Kavramlar bir ve basit doğaları, içlerinde herhangi bir çokluk içermeyen doğaları ifade ederler. Aristoteles böyle bir doğanın kavranmasında, yani basit kavramada da yanlışa yer olmadığını düşünür. Nasıl tek tek duyusalların onlara özgü olan duyular tarafından algılanmasında yanlıştan söz edilemezse, bir ve basit doğaların zihin tarafından kavranmasında da yanlıştan söz edilemez.

Daha değişik bir biçimde söylersek, kavramların ifadeleri oldukları basit doğalar sözkonusu olduğunda, doğru ve yanlış kelimelerinden anlaşılan genel anlamda bir doğru veya yanlıştan söz edilemez. Çünkü kavramların kavranmasında, duyusal algıda olduğu gibi zihnimizin onların karşılıkları olan basit doğaları ya "görmesi" veya "görmemesi" sözkonusudur. Eğer bu basit doğaları görmüyorsa, mesele yoktur, çünkü ortada kavrama diye bir şey yoktur. Ama eğer onu görüyorsa yani kavrıyorsa, bu görmenin veya kavramanın yanlış olması mümkün değildir. O zorunlu olarak şeye, nesneye uymak durumundadır (Hamelin, 161).

Buna karşılık bileşik bir şey olduğu, bir şeyle başka bir şey arasında bir ilişki kurduğu için, yargı eğer dış dünyada bu şeyle diğer şey

arasında gerçekten varolan ilişkiyi ifade ediyorsa doğru, onu ifade etmiyorsa yanlıştır. Ross'un sözleriyle Aristoteles'e göre "bir yargı dış dünyada gerçekte birbirleriyle birleşik olan A ve B gibi iki unsurun "imge"lerine uygun olarak oluşturulmuş A' ve B' kavramlarını kendi aralarında birbirleriyle birleştiriyorsa veya kendileri gerçekte birbirinden ayrı olan iki unsurun yine "imge"lerine uygun olarak oluşturulmuş olan iki kavramı birbirinden ayırıyorsa doğru, bunları yapmıyorsa yanlıştır" (Ross, 34).

Böylece Aristoteles'in yargıları neden ötürü biçim bakımından "olumlu" ve "olumsuz" olarak iki gruba ayırdığı da ortaya çıkmaktadır. Bir yargı ya bir kavramı başka bir kavramla birleştirir ve birini diğeri hakkında "tasdik eder"; A, B'dir der. Bu, zihnin tasdik veya "olumlama" fiilidir ve bu tür bir yargı "olumlu yargı"dır veya bir kavramı bir başka kavramdan ayırır ve birini diğeri hakkında "inkâr eder"; A, B değildir der. Bu zihnin inkâr etme veya "olumsuzlama" fiilidir ve bu tür bir yargı "olumsuz bir yargı"dır.

Buna yargıların "nitelik bakımından" ele alınması diyebiliriz. Ancak Aristoteles yargıları bir de nicelik bakımından ele alır ve sınıflandırır. Bu bakımdan da önermeler arasında dört farklı grup ayırdeder: "Tümel" yargılar, "tikel" yargılar, "belirsiz" yargılar ve "tekil" yargılar. Tümel yargılar özneleri "bütün" veya "her" gibi kelimeleri içeren yargılardır: "*Bütün* A'lar B'dir veya her A, B'dir." Tikel yargılar öznenin bir tümeli ifade etmediği yargılardır: "*Bazı* A'lar B'dir." Tekil yargılar, adının da gösterdiği gibi özne olarak tek bir bireye işaret eden yargılardır: "*Bir* A, B'dir." Belirsiz yargılar ise özneleri herhangi bir nicelik işareti taşımayan yargılardır: "A, B'dir." Bu arada Aristoteles tekil yargıları tikel yargılar, belirsiz yargıları ise tümel yargılar olarak ele alma yoluna gider.

Bu yargılar öğretisinde üzerinde durulması gereken iki nokta vardır. Bunlardan birincisi Aristoteles'in daha sonra bazı mantıkçıların yapacağı gibi yüklemi hiçbir zaman niceleme (quantification) yoluna gitmemesidir. Yani o "*Bütün* A'lar *bazı* B'lerdir" şeklinde özne yanında yüklemi de niceleyen yargıların bir anlamı veya değeri olmadığı kanaatindedir.

Bundan daha önemli olan husus, Aristoteles'in mantığında sürekli olarak kendini gösterdiğini söylediğimiz bir problemin burada bir başka kılık altında ortaya çıkmasıdır. Bu onun mantığı tamamen formel bir disiplin olarak mı, yoksa varlıkla ilgili iddiaları olan içerikli bir disiplin olarak mı gördüğü konusuyla ilgili problemdir. Aristoteles'te bu her iki yönde unsurların olduğuna işaret ettik ve bu durumun, onu mantığını bugün bizim anladığımız anlamda tamamen formel bir disiplin olarak görmeme noktasına ittiğinden söz ettik. Bu ikilik veya belirsizlik işte Aristoteles'in yargılar öğretisinde de kendisini göstermektedir.

Bilindiği gibi mantıkçılar bir kavramı iki bakış açısından, "içlem" ve "kaplam" bakımından ele alırlar. Bir kavramın içlemi, onun tanımıdır, yani içerdiği özelliklerin bütünüdür. "İnsan akıllı bir hayvandır" önermesinde "akıllı hayvan", insan kavramının içlemini meydana getirir. Bir kavramın kaplamı ise bu kavramın içine aldığı bireylerin toplamıdır. Yani ortada bu içleme sahip ne kadar birey varsa, insan kavramının kaplamı onların tümünü içine alır.

Yine bilindiği gibi mantıkta içlemle kaplam arasındaki ilişkilerin ters yönlü olduğu söylenir. Buna göre bir kavramın kaplamı ne kadar genişse, içlemi o kadar fakir, buna karşılık kaplamı ne kadar darsa içlemi o kadar zengindir. Örneğin "varlık" kavramı, kaplamı mümkün olan en geniş bir kavramdır, çünkü "o varolan her şey"i içine alır veya varolan her şey hakkında geçerlidir. Ama onun içlemi en fakirdir, çünkü bu içlem içine tek bir özellik girer: "Varolma" özelliği. İnsan kavramının ise kaplamının daha dar olmasına karşılık –insan, varolan şeyler arasında ancak çok küçük bir grubu ifade eder– içlemi daha zengindir –çünkü o "düşünen bir hayvan olarak var olma" gibi var olmadan daha zengin bir içeriğe sahiptir–. Hatta bir bireyin, örneğin Sokrates'in kaplamının sıfır olmasına karşılık –çünkü Sokrates'ten başka bir Sokrates yoktur– içlemi sonsuzdur –çünkü düşünen bir hayvan olması dışında Sokrates'in daha sayısız özelliği vardır–.

Şimdi tam olarak belirlenmiş kavramlarla çalışan bir mantık sisteminde, örneğin bu tür kavramlara dayanan bir matematiksel sistemde önermelerin öznelerinin kaplamının bir anlamı olmayacağı

açıktır. Bir matematikçi "*Bütün üçgenler*, iç açıları toplamı 180 derece olan geometrik şekillerdir" demez, "*Üçgen*, iç açılarının toplamı 180 derece olan geometrik bir şekildir" der; çünkü bazı üçgenlerin iç açılarının toplamının 180 derece olması, bazılarının ise bundan daha büyük veya daha küçük olması mümkün değildir. Bütün veya bazı gibi kelimeler ancak "tam olarak belirlenmemiş" kavramlarla ilgili olarak geçerlidir. Gerçekten eğer biz "insan beyazdır" demeyip "bazı insanlar beyazdır" diyorsak, bunun nedeni burada "insanlar"ın tam olarak belirlenmemiş olmasıdır. Eğer onu tam olarak belirlemek istersek "Beyaz ırka ait olan insan beyazdır" şeklinde ifade etmemiz gerekir. Tam olarak belirlenmemiş kavramların gerisinde yatan veya tam olarak belirlenmemişlik durumlarının nedeni olan şey ise onların "empirik dünya" ile ilgili olmalarıdır Çünkü empirik dünyada gerçekten bazı insanlar beyazdır, bazıları ise öyle değildir.

Eğer Aristoteles, mantıkta tamamen akılcı bir bakış açısına yerleşmiş olsaydı; onun yargıların veya önermelerin öznelerinin niceliklerini, yani "bütün", "bazı", "bir" gibi şeyleri gözönüne almaması, "bütün insanlar, bazı insanlar, Sokrates ölümlüdür" şeklindeki yargıların aslında "insan ölümlüdür" şeklindeki yargının başka ve kusurlu ifadeleri olduğunu düşünmesi ve mantıktaki mümkün tek yargı türünün kendisinin belirsiz diye nitelediği yargı türü –örneğin "haz iyidir"– olduğunu söylemesi gerekirdi. Ancak Aristoteles bunu yapmamaktadır. Neden yapmamaktadır? Çünkü buraya kadar çeşitli vesilelerle işaret ettiğimiz gibi o, mantığını reel, empirik dünyayla ilişkisi olan bir şey olarak tasarlamaktadır. Birçok kez değindiğimiz gibi Aristoteles mantığını oluşturan kavramların, yargıların, önermelerin, bu önermelere dayanılarak yapılacak akıl yürütmelerin vb. son tahlilde bize varlık, gerçeklik hakkında bilgi vermesini, bilimi meydana getirmesini istemektedir; çünkü Aristoteles, mantığını aynı zamanda bir bilgi kuramı, bir metodoloji olarak düşünmektedir ve mantığın asıl meyvesinin, değerinin de bunda yattığına inanmaktadır. Bu durumda Aristoteles'in yargılar sınıflamasında, özneyi nicelendirmesi, 'bütün"ü veya "her"i "bazı"dan ayırmasında şaşılacak bir şey

yoktur: "Bütün insanlar"ın ölümlü olmalarına karşılık ancak "bazı insanlar" beyazdır.

Aristoteles yüklemi nicelendirmemektedir. Öte yandan özne ile yüklem arasındaki bağıntıyı ifade eden önermeyi bizim gibi "A, B'dir" şeklinde değil de "B, A'ya aittir" biçiminde ortaya koymaktadır. Şimdi bunu ne şekilde anlamamız gerekmektedir? Bunu Aristoteles'in kendisinin de çoğu kez yaptığı gibi B'nin A'nın bir özelliği olduğu, örneğin ölümlülüğün insanın bir özelliği olduğu, dolayısıyla B'nin A'nın içlemini ifade ettiği şeklinde anlamamız mümkündür. Ancak onu insanın ölümlü denen bir sınıfın bir üyesi, bir alt kümesi olduğu şeklinde anlamamız da mümkündür. Bu son durumda insan ve ölümlü kavramları, içlem değil, kaplam bakımından ele alınacak ve kaplamı daha dar olan insan teriminin, kaplamı daha geniş olan ölümlü teriminin bir parçasını oluşturduğu söylenmiş olacaktır.

İşte Aristoteles'in yargıyı oluşturan terimleri ve onlar arasındaki ilişkileri bazen bu birinci, bazen de ikinci bakış açısına uygun bir tarzda tanımladığını görmekteyiz. Konumuz bakımından en önemli bir noktada, genel olarak kıyası ele aldığı ve onun neden dolayı geçerli bir çıkarım olduğunu ortaya koymaya çalıştığı *Birinci Analitikler*'de onun sözkonusu terimleri ne yazık ki, açık olarak kaplam bakımından ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bu durumda Aristoteles'in mantığı bir içlem mantığı olmamakta, bir kaplam mantığı olmaktadır.

Doğru Çıkarımlar: *Birinci Analitikler*

Aristoteles bu kitapta, kıyasın birinci şeklinin (figür) ilkesini formüle etmektedir. Bu ilkenin formüle edilişi şöyledir: "Üç terimin kendi aralarında birbirleriyle sonuncunun orta terimde bir bütünde bulunur gibi bulunacağı, orta terimin birinci terimde bir bütünde bulunur gibi bulunacağı veya bulunmayacağı bir biçimde ilişki içinde oldukları durumda zorunlu olarak büyük ve küçük terimleri birbirlerine bağlayan mükemmel bir kıyas mevcuttur" (*Birinci Analitikler*, 25 b 32-35).

Kıyasta üç terim ve üç önerme mevcuttur. Bu terimlerden sonuç önermesinde özne olarak bulunana "küçük terim", yüklem olarak bu-

lunana "büyük terim" denir. "Orta terim" ise ilk iki öncülde bulunan, ancak hiçbir zaman sonuç önermesinde bulunmayan terimdir. Buna karşılık orta terim, küçük terimle büyük terimi birbirlerine bağlamaya yarar ve böylece onlar sonuç önermesinde birbirlerine bağlanmış olarak karşımıza çıkarlar.

Yine bildiğimiz klasik örnek olarak "İnsan ölümlüdür, Sokrates insandır, o halde Sokrates ölümlüdür" kıyasını alalım. Burada "insan" orta terim, Sokrates "küçük terim", ölümlü "büyük terim"dir. Görüldüğü gibi insanla ifade edilen orta terim Sokrates'le ölümlü arasındaki ilişkiyi kurar ve sonuç önermesinde kendini göstermez. Şimdi Aristoteles'in kıyasın birinci şekliyle ilgili verdiği formülü bu kıyasa uygularsak, burada Sokrates insanda "bir bütünde bulunur gibi" bulunmakta, insan ise ölümlüde yine "bir bütünde bulunur gibi" bulunmaktadır. Bu ne demektir? Açıkça görüldüğü gibi Sokrates'in insan sınıfının bir üyesi olduğu, insanın ölümlüler sınıfının bir üyesi olduğu, dolayısıyla Sokrates'in ölümlüler sınıfının bir üyesi olduğu değil mi? Burada bir şeyin başka bir şeyin bütünü içinde bulunması bu iki şeyin "kaplam"ları açısından ele alındıklarını göstermiyor mu? O zaman Aristoteles mantığını geometrik şekillerle göstermeye çalışan Hamilton'un yaptığı gibi, bu üç terimi ortada Sokrates'i ifade eden bir daire, insanı bu daireyi içine alan daha geniş başka bir daire, nihayet ölümlüyü ikinci daireyi içine alan en geniş bir daire olarak göstermek uygun olmaktadır.

Aristoteles bununla kalmamakta, aynı zamanda kıyasın bu birinci şeklini "ana" şekil olarak görmekte ve diğer iki şeklinin birinciden bağımsız bir değere sahip olmadığını belirtmektedir. Az önce belirttiğimiz kıyasın birinci şeklinin ilkesi, her türlü kıyasın kendisine dayandığı ilke olduğuna, Aristoteles için onun diğer iki şeklinin bu şekilden bağımsız bir varlık değeri olmadığına, nihayet bu birinci şekilde terimler açıkça kaplamları bakımından ele alındıklarına göre, Aristoteles'in *Birinci Analitikler*'de ortaya koyduğu biçimdeki mantığının, ne yazık ki bir kaplam mantığı olduğunu söylemek zorundayız.

Neden "ne yazık ki" diyoruz? Çünkü Aristoteles, önermelerde terimleri kaplam bakımından ele alıp, mantığını bir kaplam mantığı

olarak ortaya koyunca, onun değerini büyük ölçüde azaltmaktadır. Bu durumda bu mantık birbirleriyle sadece kaplamsal ilişkiler içinde bulunan kavramlar hakkında uygulanabilir olmaktadır. Öte yandan bu durumda bu mantığın, aslında bir tekrar, bir totoloji olduğu eleştirisi geçerlik kazanmaktadır. Çünkü Sokrates'in ölümlü olduğu yönündeki sonuç önermesi, Sokrates "bütün" insanların, insan sınıfının bir üyesi olduğu için birinci önermede, yani "bütün insanlar ölümlüdür" önermesinde zaten mevcut bulunmaktadır. Nihayet bu durumda Aristoteles'in kıyası, bir savı kanıtsamadan ileri gitmemektedir. Çünkü bir savı kanıtsama nedir? Kanıtlayacağımız, kanıtlama iddiasında olduğumuz bir şeyi, kanıtlamamızın kendisinde önceden varsaymamız değil mi? Burada gûya Sokrates'in ölümlü olduğunu kanıtlamak iddiasındayız. Ama eğer Sokrates bir insansa, yani insan sınıfının bir üyesiyse zaten ölümlüdür. Bu durumda Sokrates'in ölümlü olduğunu kanıtlamamız demek, aslında Sokrates'in ölümlü olduğunu önceden varsaymamız demektir.

BİLİMSEL OLARAK DOĞRU VE GEÇERLİ KIYAS, BİLİMSEL KIYAS: *İKİNCİ ANALİTİKLER*

Birinci Analitikler, Aristoteles'in mantıkla ilgili fikirlerini temsil eden tek ve en önemli eser olmadığı gibi, bu eserde onun kıyasın işleyişi ve sonuca götürücülüğü ile ilgili olarak söylediği şeyler de, onun mantık ve genel olarak akıl yürütme hakkındaki en değerli düşüncelerini temsil etmemektedir. Aristoteles'in mantık, kıyas, akıl yürütme üzerine en değerli düşüncelerini başka bir yerde, onun asıl problemini oluşturan bilimin ne olduğu, hangi özelliklere sahip olması gerektiği ve bilimde kanıtlamanın yerinin ne olması gerektiğine ilişkin sözlerinde aramamız gerekmektedir. Aristoteles'in bu konuları ele aldığı eser *ise İkinci Analitikler*'dir. Aristoteles genel olarak veya biçim bakımından kıyası *Birinci Analitikler*'de ele aldıktan sonra, bilimsel kıyası veya maddesi bakımından, bizi doğa ve evren hakkında doğru, kesin, zorunlu bilgilere götürecek olan bir bilim yöntemi olması bakımından kıyası *İkinci Analitikler*'de ele alır. Bu eser bundan baska Aristoteles'in duyum, de-

ney, tümevarım, bilimde deney ve tümevarımın yeri vb. konularla ilgili en derin görüş ve düşüncelerini içerir.

Duyum Bilgidir, Ama Bilim Değildir

Aristoteles'in Platon'un öğrencisi olduğunu biliyoruz. Uzun yıllar Platon'un Akademi'sinde önce öğrenci, daha sonra hoca olarak bulunmuştur. Hocası Platon'dan öğrendiği en önemli şeyler arasında, bilimin duyum olmadığı görüşü vardır. Platon duyumun konusunun duyusallar olduğunu, duyusal şeylerin ise hem tikel, bireysel şeyler olmaları, hem de zamana tabi olan, zaman içinde değişen şeyler olmalarından dolayı genel, evrensel, zaman dışı ifadelerden meydana gelmesi gereken bilimin konusu olamayacaklarını söylemişti

Aristoteles'in bu görüşe ciddi bir itirazı yoktur. Onun için de bilimin konusu tümel ve değişmeyen, zaman dışı olandır. Onun için de duyum özü itibariyle bireysel ve zamansal şeyleri konu olarak aldığından ötürü bilim değildir.

Aristoteles'in birinci konu ile ilgili olarak Platon'dan farkı, tümellerin yerinin neresi olduğuna ilişkin düşüncesinde yatar. Bilimin konusu olan tümelin veya tümellerin, akılsalların yeri neresidir? Onlar Platon'un dediği gibi duyusallardan "ayrı" bir "dünyada" mı, yoksa bir ve aynı dünya içinde olmakla birlikte onlardan "farklı" bir "düzende" (order) mi bulunmaktadırlar? Bu konuda Aristoteles Platon'dan farklı düşünmektedir. O Platon gibi akılsalları, İdeaları, duyusal dünyadan "ayrı bir dünya" içine göndermeyi, onun içine yerleştirmeyi doğru bulmamaktadır. Aristoteles böyle bir varsayımda bu iki dünyayı birbirinden keskin bir biçimde ayıracağımızı ve "içinde yaşadığımız dünyayı açıklayamayacağımızı" düşünmektedir. Ayrıca Aristoteles bilim yapmamız için böyle ayrı bir dünya varsayımına "ihtiyacımız da olmadığı" kanaatindedir. Bilim yapmamız için ihtiyacımız olan tek şey, yalnızca duyumun konusu olan şeyle bilimin konusu olan şeyi yapısal bakımdan birbirinden ayırmamız ve ikincinin birinciden varlık bakımından tümüyle ayrı bir dünyaya değil, sadece bilgi bakımından farklı bir düzene ait olduğunu kabul etmemizdir. Aristoteles'e

göre akılsallar duyusal, bireysel nesneler dünyasının kendisinde bulunurlar; duyusal, bireysel nesnelerin *özlerini*, *doğalarını* oluştururlar.

Duyum neden bilim değildir? Aristoteles'e duyum bilgidir, hem de doğru bilgidir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi duyular, hele tek tek duyular, nesneleri olan duyusallar hakkında bize kesin olarak doğru ve yanılmaz bilgiler verir. Ancak duyumların veya duyu bilgilerinin, konuları olan duyusalların doğasından ileri gelen bazı önemli eksiklikleri vardır. Duyusal şeyler bireysel gerçekliklerdir. Dolayısıyla onlar hakkında elde edilen bilgiler de şimdi ve şu bireysel, olgusal varlık veya gerçeklik hakkında doğru olan zamansal ve bireysel ifadeler olmak zorundadırlar. Aristoteles'in bu konudaki kendi sözleriyle söyleyelim:

> "Duyum yoluyla bilimsel bilgi mümkün değildir. Duyumun konusu sadece bireysel bir nesne değil, belli bir özelliğe sahip bir nesne olsa bile bu nesneyi bireysel bir nesne, yani belli bir yer ve zamanda yer alan bir nesne olarak algılamak zorundayız. Ama tümel olanın, bütün durumlarda gerçek olanın algılanması imkânsızdır, çünkü tümel olan "şu" ve "şu anda" olan değildir... Algının bireysel olanı konu olarak almasına karşılık bilimsel bilgi tümelin tanınmasını gerektirir... çünkü algının konusu tümel olan değildir" (*İkinci Analitikler*, I. Kitap, 31. Bölüm).

Bilim ve Zorunluluk

Görüldüğü gibi Aristoteles bilimin neden duyum olmadığı konusunda bu noktaya kadar Platon'la hemen hemen aynı şeyleri söylemektedir. Ancak Aristoteles'e göre duyumun veya daha genel olarak algının, deneyin bilgi olmamasının daha önemli bir nedeni daha vardır ve bu konuda söylediği şeylerle o, Platon'dan farklılık göstermektedir. Aristoteles'e göre bilimin duyum ve algıdan farklı bir şey olmasının asıl nedeni, ikincilerin sadece olanı, varolanı, olguyu göstermesi, ama olanın, varolanın, olgunun "zorunluluğu"nu göstermemesidir.

Basit olarak ifade etmek gerekirse; örneğin içine girdiğim şu havuzun suyunun şu an sıcak olduğunu söylemem doğrudur. Ama bunu

ifade etmek için oluşturduğum önermede, yani "Şu su, şu an sıcaktır" önermesinde sıcaklığı suya yüklememde zorunlu olan bir şey yoktur. Bu önermede özne ile yüklem arasında kurduğum bu bağlantı, "zorunlu" bir bağlantı değildir, bir olgunun empirik olarak gözlemlenmesine, tespit edilmesine dayanan "olumsal", "olgusal" bir bağlantıdır. Böylece bu önerme bilgidir, doğru bilgidir, ama bilim değildir. Çünkü bilim, olgusal bağlantılarla yetinemez. Bundan dolayı onun bu olgusal bağlantıları bir başka şekle sokması, bir başka şekilde ifade etmesi gerekir. Bu bağlantıları, onları zorunlu bir şekilde onaylamayı mümkün kılan şey ise kıyastır. Olgusal önermeleri mantıksal bir akıl yürütmenin, kıyasın öncülleri olarak alıp onlar arasında ilişki kurduğumuz takdirde, sonuç önermesinde özne ile yüklem arasında bir zorunluluk kurarız ve böylece bilim yüklemin özneye zorunlu olarak olarak bağlandığı, özne hakkında yüklemin zorunlu olarak tasdik edildiği önermelerden meydana gelmiş olur.

Aslına bakılırsa, bu özneyle yüklem arasında kurulan bağlantının zorunlu olmaması olgusu sadece bireysel, duyusal nesneler için geçerli bir şey değildir. O, "öznesi ister tikel, ister tümel olsun kendi başlarına ele alınan her türlü yargı" için geçerlidir. Bireysel, tikel duyusallara ilişkin bireysel, tikel gözlemlerden hareketle "genellemeler" yaptığımızı ve onlar hakkında birtakım "tümel yargılara" vardığımızı düşünelim. Başka deyişle tümevarımsal akıl yürütmeler sonucunda belli bir nesneler grubuyla ilgili olarak bazı "tümel" önermelere eriştiğimizi varsayalım. Örneğin, çeşitli ve farklı durumlardaki ateşlerin üzerine koyduğumuz suların hep kaynadığı olgusunu gözlemlediğimizi ve bunun sonucunda "Ateş suyu kaynatır" gibi tümel bir önermeye vardığımızı farz edelim. Bu noktada kendimize, Hume'un sormuş olduğu ünlü soruyu soralım: Suyun kaynaması ile ateş arasında kurduğumuz bu bağlantının "güvencesi" nedir? Veya bu soruyu değiştirerek Aristoteles gibi, üzerinde konuştuğumuz konu açısından şu şekilde soralım: Suyun kaynaması ile ateş arasında kurduğumuz bu bağlantının "zorunluluğu" nerededir? Ortada ister tek bir olay olsun, ister birden çok, sayısız olay olsun; ister tek bir olayla ilgili olarak kurduğumuz tikel ve-

ya tekil önerme olsun, ister genelleme yapmak suretiyle oluşturduğumuz tümel önerme olsun, Aristoteles'in terminolojisiyle söylersek, bu önermelerde özne ile yüklem arasında kurduğumuz bağlantının zorunluluğu nedir veya bu zorunluluk neredCedir?

Aristoteles'te bilimin ve bilimsel önermelerin bunlardan farkını anlamak için şimdi bir başka durumu gözönüne alalım: Sözünü ettiğimiz yargılardan iki tanesini ele alalım. Bunlar; I) "Bütün insanlar ölümlüdür" veya daha doğru bir biçimde "İnsan ölümlüdür" ve II) "Sokrates bir insandır" yargıları olsun. Empirik, olgusal olarak oluşturulmuş, empirik gözlemlerle elde edilmiş yargılar olarak onlarda özne ile yüklem arasında kurduğumuz bağlantıların zorunlu bağlantılar olmadıkları açıktır. Ama bu iki yargıyı birbiriyle ilişki içine sokalım, birleştirelim ve sonuca bakalım: "O halde Sokrates, ölümlüdür." Şimdi bu sonuç yargısında tek başlarına alınan ilk iki öncülde, ilk iki yargıda bulunmayan bir şeyin varolduğu açıktır. Aristoteles'in üzerinde durduğu hususla ilgili olarak söylersek bu sonuç yargısında öznenin yüklemle bağlantısı, ilk iki yargıda olduğundan farklı olarak artık "zorunlu bir bağlantı"dır. Bu sonuç yargısında, o halde, ilk iki yargıda veya önermede olmayan bir durum, kesin olarak yeni bir durum ortaya çıkmıştır. İlk iki önermede öznelerle yüklemler arasındaki bağlantıdan farklı olan bir bağlantı ortaya çıkmıştır. İlk iki önermede "birbirlerine zorunlu olarak bağlanmayan özne ve yüklem, sonuncu önermede birbirlerine zorunlu olarak" bağlanmışlardır.

Bu bağlantının doğası üzerinde düşünelim. Sonuç önermesinde özne ile yüklem arasındaki bu bağlantının "kaynağı" nedir? Başka deyişle bu bağlantının zorunluluğunun kaynağı nedir? Doğanın, olguların kendisi mi? Hayır! Çünkü ilk iki önermedeki bağlantının kaynağında doğanın kendisinden ve ona ilişkin gözlemlerimizden söz etmemizin doğru olmasına karşılık, burada bu bağlantının kaynağında doğa değil, "akıl" sözkonusudur. Bu bağlantıyı tesis eden doğa veya ona ilişkin gözlemler değildir, "aklın kendisi"dir. Doğadan ve ona ilişkin gözlemlerden hareketle ilk iki önerme tesis edildikten sonra onları ele alıp birbiriyle ilişkiye getirmek suretiyle sonuç önermesinde özneyle

yüklem arasındaki bağlantıyı zorunlu bir bağlantı olarak ortaya koyan sırf aklın kendisi, kendi gücü, kendi kuralı, kendi yasasıdır.

Birinci İtiraz: Burada şüphesiz Aristoteles'e ve onun bu görüşünü açıklamaya çalışan bize şöyle bir itiraz yöneltilebilir: İlk iki yargıda, özellikle "İnsan ölümlüdür" tümel yargısında rol oynayan da akıl değil midir? Tek tek insanların ölümlü olduğuna ilişkin gözlemlerden hareket ederek tümevarımda bulunan ve böylece bütün insanların ölümlü olduğu yargısını oluşturan da akıl değil midir? Bu itiraz şüphesiz yerinde bir itirazdır. Ancak Aristoteles ve onu izleyerek biz bu noktada şu görüşü savunabiliriz: Gerek tümevarımda gerekse yukarda verdiğimiz örnekte görüldüğü gibi tümdengelimde bulunan aynı akıl olmakla birlikte, bu iki akıl yürütme biçimi, deyim yerindeyse, "aynı ölçüde akılsal değil"dir. Veya başka şekilde söylersek tümevarım işleminde de, aklın kullanımından söz etmemiz mümkündür ama aklın asıl, gerçek anlamında kullanımı, tartışma götürmez bir tarzda doğru kullanımı, ancak ikinci tarzdaki kullanımıdır. Hatta biraz daha ileri giderek, birinci tür akıl yürütmede aklın kullanımının hatalı, yanlış veya geçersiz olduğunu bile söyleyebiliriz. Çünkü sayıları ne kadar çok olursa olsun, sınırlı sayıdaki bireysel, tikel olguların gözlemlenmesinden onları aşan evrensel tümel bir yargıya geçmenin "akılsal bakımdan" geçerli olmadığı açıktır. Meğer ki, bu bireysel, tikel olguların kendilerinin, hatta onlardan sadece birinin sözkonusu tümel önermenin bir *örneği*, bir ***nümunesi olduğunu başta kabul etmiş***, yani tam da Aristoteles'in göstermeye çalıştığı tarzda bu bireysel, tikel olgulara ait yargıları, işin başında, onların tümüyle ilgili bir kabulümüzün özel örnekleri olduklarını varsaymış olmayalım.

Ne demek istediğimizi biraz daha açalım: Yeni bir araba almak istediğimizi varsayalım. Alacağımızaraba ile ilgili olarak bir ön fikrimiz vardır. Örneğin Mersedes marka arabaların hem rahat, hem sağlam, hem konforlu olduğunu düşündüğümüzü kabul edelim. Paramıza ve zevkimize uygun düşecek Mersedes marka arabanın çeşitli modellerine bakarız ve onlardan birinin aradığımız araba olduğuna karar veririz. Otomobil galerisinde bulunan Mersedes marka arabalar

içinde bu modelde olan birini deneriz. Ancak denediğimiz arabanın daha önce bir başkasına satılmış olduğunu öğrendiğimizi varsayalım. Ne yaparız? Galeri sahibine aynı model bir başka Mersedes ısmarlarız ve o araba geldiğinde onu satın alırız. Bunu yaparken *bir sonraki arabanın aynı Mersedes firmasının aynı model arabalarından biri olarak istediğimiz tüm özelliklere sahip olduğunu kabul ederiz.* Şimdi bunu yaparken bir tümevarıma mı yoksa tümdengelime mi dayanmaktayız? Kuşkusuz, ikincisine. Burada yaptığımız akıl yürütme şudur: Mersedes firması rahat, konforlu ve sağlam arabalar üretir. Benim beğendiğim modeldeki arabalar da aynı özelliklere sahiptir. Şu denediğim araba da aynı özelliklere sahipti. O halde denemediğim ama sahip olmayı düşündüğüm bir sonraki Mersedes de aynı özelliklere sahip olacaktır.

Kuşkusuz Mersedes firmasının ürettiği bütün arabaların iyi özelliklere sahip oldukları şeklindeki tümel yargımızın temelinde tümevarımsal bir akıl yürütme vardır. Biz daha önce gördüğümüz, duyduğumuz, bildiğimiz Mersedes arabalarının iyi özelliklere sahip olduklarını empirik olarak öğrendiğimiz içindir ki, bütün Mersedes arabaların iyi arabalar olduğu şeklinde bir sonuca varmaşızdır. Ama Mersedes firmasının zaman zaman ürettiği bazı arabaların hatalı olması ve firmanın bu arabaları ürettikten bir süre sonra onları piyasadan toplayıp, hatalarını giderme yoluna gitmesi, bizim bu akıl yürütmemizin her zaman doğru olmadığını gösterir. Buna karşılık, eğer Mersedes marka arabaların iyi arabalar olduğu yönünde tümel bir önermeyi başta kabul etmişsek, alacağımız bir sonraki Mersedes arabanın da iyi bir araba olacağı şeklindeki akıl yürütmemizde, "akıl yürütme" bakımından hiçbir hata yapmadığımız açıktır.

Aynı şey, tümevarım yoluyla doğa yasaları hakkında bilgi edinme işleminde yaptığımız akıl yürütme için de geçerlidir. Eğer biz hakkında hiçbir ön fikir sahibi olmadığımız doğal bir olaylar grubu ile ilgili olarak gözlemler yapıp onlardan hareketle tümevarım yoluyla bir sonuca varmaktaysak, burada kesin olarak doğru ve geçerli bir akıl yürütmede bulunduğumuzu ileri sürümeyiz. Denediğimiz bütün

ateşlerin suları kaynatmasından hareketle, ateşin suyu kaynattığı şeklinde bir akıl yürütmede bulunduğumuzda, eğer bu akıl yürütmemizin mantıksal bakımdan geçerli ve bu sonucun bu öncüllerden zorunlu olarak çıktığını düşünüyorsak, hatalı düşünüyoruz demektir. Ama eğer önceden, işin ta başında, "doğanın bizi yanıltmayacağını", "doğada yasal birtakım düzenlilikler", "değişmezlik olduğunu varsaymışsak" veya "kabul etmişsek", denediğimiz birkaç ateşin, hatta tek bir ateşin suyu kaynatma olayından ateşin suyu kaynattığı şeklinde bir sonuca geçmemizde herhangi bir mahzur yoktur. Eğer doğa diye bir şey varsa ve eğer doğal olaylar arasında değişmez ilişkiler varsa, ateşin ve suyun bir doğası olacak ve ateş suyu değişmez bir biçimde her zaman kaynatacaktır. O zaman denediğimiz bu birkaç ateşin hatta tek ateşin suyu kaynatması olayını, ta baştan kabul ettiğimiz ateşin suyu kaynattığına ilişkin tümel yasanın özel bir örneği olarak görmemizde bir problem yoktur. Ama bu durumda yaptığımız şeyin bir tümevarım değil, "gizil bir tümdengelim" olduğunu anlamamız veya kabul etmemiz gerekir.

Konunun anlaşılması için gerekli olduğunu düşündüğüm bu açıklamalardan sonra tekrar Aristoteles'e dönelim. Aristoteles açıkça şunu düşünmektedir ki, yargılar "kendi başlarına" ele alındıklarında onların özneleriyle yüklemleri arasında kurduğumuz ilişkiyle onları "öncüller" olarak kabul edip uygun bir şekilde birleştirmek suretiyle bir sonuca vardığımızda ortaya çıkan sonuç önermesinde özneyle yüklem arasında ortaya çıktığını gördüğümüz ilişki arasında "yapısal" bir farklılık vardır. Bu sonuç önermesinde sözkonusu ilişki, artık karşımızdakinden kabul etmesini istediğimiz "keyfi" veya "olumsal" bir ilişki değil, zorunlu olduğundan dolayı kabul etmemiz gerekli olan "zorunlu" bir ilişkidir. İşte bu zorunlu ilişkiye, Aristoteles'e göre, ancak kıyas denilen akıl yürütme sayesinde varıldığı ve bilim ancak özneyle yüklem arasındaki ilişkinin zorunlu olduğu önermelerden meydana geldiği içindir ki, kıyas veya dedüksiyon bilimin yöntemidir ve bilim ancak kıyaslar veya dedüktif akıl yürütmeler sonucunda elde edilen önermelerden meydana gelir.

Platon'un İkili Bölme Yöntemi Neden Bilimsel-Zorunlu Değildir?

Aristoteles'in, kıyasın neden dolayı bilimin yöntemi ve bilimin kıyaslar sonucunda elde edilen zorunlu önermelerin toplamı olması gerektiği, bilimin hangi nedenle kanıtlamaya dayanmasının zorunlu olduğu hakkındaki bu düşüncesini bir başka şekilde; Platon'un bilimin yöntemi olarak kabul ettiği ikili bölme yönteminin neden dolayı yetersiz, işe yaramaz olduğuna ilişkin fikirlerini analiz ederek de açıklığa kavuşturup doğrulayabiliriz. Platon'un bu yöntemi nasıl çalışmaktaydı? Platon daha önce gördüğümüz gibi, kavramları en genellerinden başlayarak ikili bölmelere tabi tutmakta ve böylece bir şeyin tanımının, yani bilgisinin, biliminin elde edileceğini düşünmekteydi. Örnek olarak Platon insanı ele almaktaydı. İnsanın ne olduğunu tanımlamak, insan kavramının içeriğini belirlemek için önce varlıkları canlı ve cansız olarak ikiye ayırmakta ve insanı canlı varlıklar grubuna sokmaktaydı. Sonra canlı varlıkları veya hayvanları karada ve suda yaşayan varlıklar olarak ikiye ayırmakta, insanın karada yaşayan bir hayvan olduğunu söylemekteydi. Böylece ikili bölmeler yaparak ilerlemekte ve sonunda insanın bütün özelliklerini (hayvan, karada yaşayan, ayakları olan, iki ayaklı, kanatsız vb) ortaya koyabileceğine inanmaktaydı.

Aristoteles ise bu akıl yürütme tarzına veya bilim yöntemine şu itirazı yapmaktadır: Bütün bu ikili bölmelerde kanıtlanan şey nedir? Birinci durumda insanın bir varlık olduğu, canlı veya cansız olduğu, ikinci durumda bir canlı veya hayvan olduğu, karada veya suda yaşayan bir varlık olduğu... O kadar! Bu akıl yürütmede yaptığımız ikiye bölmelerde, insanın neden ikinci gruba değil de birinci gruba girdiği, neden ikinci özelliklere değil de birinci özelliklere sahip olduğu "kanıtlanmamaktadır". Ona neden birinci gruba ait bir özelliğin yüklenip, diğer gruba ait özelliğin yüklenmediği gösterilmemektedir. Aristoteles'in terminolojisiyle insan öznesine yüklenen birinci gruba ait yüklemlerin bu yüklenişinin "nedeni" ve "zorunluluğu" gösterilememektedir. Muhataptan bu yüklemeyi kabul etmesi istenmekte, ama bu yüklemenin ne nedeni, ne de zorunluluğu gösterilebilmektedir. Oysa Aristoteles'e göre, bölme yöntemine karşılık kıyas yöntemi hem bu yükle-

menin "nedeni"ni göstermekte, hem de onun yüklenmesinin "zorunlu olduğu"nu ortaya koymakta, kısaca bu yüklemeyi, bu sonucu "kanıtlamakta"dır (*İkinci Analitikler*, II. Kitap, 5. Bölüm).

O halde kıyas bir kanıtlamadır (demonstration). Kıyasta bir şeyin bir şeye ait olduğu *kanıtlanır*, bir nedene dayanılarak bir şey bir şey hakkında tasdik edilir (veya reddedilir). Bu tasdik (veya inkâr) karşıdakinden istenmez, ona kabul ettirilir.

Kıyasta bu nedeni temsil eden veya oluşturan şey ise esas olarak orta terimdir. Yukarda sözünü ettiğimiz örnekte Sokrates'in ölümlü olmasının nedeni, Sokrates'in insan olması, insanın ise ölümlü olmasıdır. İnsan ölümlü olduğu, Sokrates de insan olduğu için Sokrates ölümlüdür. Bu iki öncülden sonuca geçmemizi sağlayan iki öncülde ortak olan şey, görüldüğü gibi, "insan" kavramıdır. O halde Sokrates ve ölümlülük insan denilen bu ortak kavram aracılığıyla ve dolayımıyla birbirleriyle zorunlu olarak birleşmektedirler.

"Neden" Kavramının İki Anlamı

Bu noktada "neden" kavramı üzerinde de biraz duralım. Modern doğa biliminin ortaya çıkışından bu yana, "neden" kavramından genel olarak oldukça dar ve belirli bir şeyi anlamaktayız. Bu anladığımız, "Suyun kaynamasının nedeni ateştir" cümlesinde olduğu gibi dar anlamda bir olayı, bir olguyu meydana getiren şey, onun "fail" veya "hareket ettirici" nedeni (efficient cause) anlamında nedendir. Oysa Aristoteles ilerde göreceğimiz gibi "neden"den, bundan çok daha geniş bir şeyi anlamaktadır Örneğin bugün kendisini "neden" olarak adlandırmadığımız, bir varlığın kendisinden meydana geldiği maddeyi, sözgelimi bir yatağın tahtasını veya bir kılıcın çeliğini onun bir nedeni, "maddi" nedeni olarak kabul etmektedir. Bunun gibi bir şeyin işlevini, ereğini, kendisi için yapılmış olduğu amacını, örneğin bir yatağın, üzerinde yatılmak veya bir kılıcın kesmek için imal edilmiş bir şey olmasını da onun bir nedeni, "ereksel" nedeni olarak adlandırmaktadır.

Bundan daha önemlisi "neden" kavram, genellikle birbirinden yapısal olarak tamamen farklı iki olayı veya süreci ifade etmek üzere

iki ayrı anlamda kullanılır. Bunlardan biri ve daha alışık olduğumuz yukarda işaret ettiğimiz, bir olayın meydana gelmesini açıklayan şey veya ilke anlamında nedendir. Örneğin, "Havaya atılan bir cismin yere düşmesinin nedeni yer çekimi, bir ocak üzerine konan tenceredeki suyun kaynamasının nedeni ateştir" cümlelerinde "neden", bu anlamda bir nedendir. Batı dillerinde bunun için kullanılan terim "cause, efficient cause", bizim eski dilimizde Arapça'dan alınan bir terim olarak "illet"tir. Bu nedenin içinde rol oynadığı süreci veya mekanizmayı ifade etmek için kullanılan terim ise "nedensellik"tir (İngilizcesi causality, Fransızcası causalité, eski dilimizde "illet"ten türetilen bir kavram olarak "illiyet"). Bu nedenin ve bu anlamda nedenselliğin sonucu olarak ortaya çıkan şey ise "eser"dir (İngilizce "effect", Fransızca "effet", Arapçası "ma'lûl").

Bununla birlikte neden kelimesini bundan tamamen farklı bir alanda, bir mantıksal akıl yürütme işleminde de kullanmamız mümkündür. Örneğin şöyle bir akıl yürütme yaptığımızı düşünelim: "Bütün insanlar ölümlüdür, Aristoteles bir insandır. O halde Aristoteles ölümlüdür." Şimdi bu üçüncü önermeyi ileri sürmemizi mümkün kılan, bu sonuca varmamızın nedeni olan şey nedir? diye bize sorulduğunda bunun nedeninin ilk iki öncül olduğunu söylememiz mümkün olduğu gibi öyle de söyleriz. Ancak burada, bu iki önermenin veya öncülün sözkonusu üçüncü önermenin nedeni ve üçüncü önermenin ilk iki öncülün sonucu veya eseri olmasıyla, ateşin suyun kaynamasının nedeni, kaynamanın ise ateşin eseri olması arasında bir anlam ve içerik farklılığının olduğu açıktır. Mantıksal bir akıl yürütmede kendisinden hareket ettiğimiz öncüller, aslında bu akıl yürütmede kendisine vardığımız sonucun ortaya çıkmasını mümkün kılan veya gerektiren şeyler, yani "gerekçeler" olmaları anlamında onun "nedeni"dirler. Bu sonucun kendisi ise bu öncüllerden dolayı kendisini tasdik ettiğimiz bir yargı olması anlamında onların "eser"i olarak kabul edilebilir. Nitekim Batı dillerinde, bu, yani tamamen mantıksal anlamda bir şeyin başka bir şeyin nedeni olmasını ifade etmek üzere "cause" kelimesinden başka bir kelime; İngilizce "reason", Fransızca "raison" kelimeleri kullanıldığı

gibi tamamen mantıksal anlamda bir şeyin başka bir şeyin sonucu olmasını ifade etmek üzere yine farklı bir kelime, "consequence" kelimesi kullanılır.

Şimdi Aristoteles'in kıyasta öncüllerin sonuç önermesinin nedeni olduğu, daha tam olarak sonuç önermesinde yüklemin özneye yüklenmesinin nedeninin öncüllerde bulunan orta terim olduğu görüşünü işte bu ikinci anlamda bir nedenden (reason) söz edildiği şeklinde almalıyız. Aristoteles'in yine çok sık tekrarladığı "Bilim, nedenle bilmektir" cümlesini de yine burada sözkonusu olanın ikinci anlamda neden olduğunu aklımızda tutarak yorumlamalıyız.

Böylece Aristoteles'in buraya kadar söylediklerini kabaca şu şekilde özetleyebiliriz: Bilimsel önermeler, öznelerinin yüklemleriyle bağlantılarının zorunlu oldukları gösterilebilen önermelerdir. Bu tür önermeler ise ancak kıyas denilen akıl yürütmenin sonuç önermeleri olabilirler. Bu tür önermelerde yüklemlerin öznelerine yüklenmelerinin nedenleri (reasons) verilir. Bu nedenleri kıyaslarda orta terim dile getirir. Bilim kanıtlamadır. Kanıtlama ise ancak dedüktif akıl yürütmeyle mümkündür. O halde bilim, özü itibariyle dedüktif bir yapıya sahip olmak zorundadır.

Aristoteles Niçin Bilimi Kanıtlamaya Özdeş Kılmaktadır?

Ancak bu noktada da doğal olarak aklımıza şu soru gelebilir: Aristoteles neden kanıtlamaya (demonstration) bu kadar önem vermekte, bilimi neden bu şekilde kanıtlanmış önermelere indirgemek istemektedir? Aristoteles neden kanıtlamanın aslında bir tekrar, totoloji olduğunu, dedüksiyon olarak anlaşılan bilimsel bir yapının neden bize eşya hakkında gerçek bir bilgi vermediğini, sadece temele alınan öncüllerde içerilmiş olan şeyleri açığa çıkardığını görmek istememektedir? Aristoteles neden bilim için tümevarımın değerini görmemekte ve eşya hakkında gerçekten işe yarar, yeni bilgiler elde etmek için elimizde tümevarım denilen akıl yürütmeden başka bir araç bulunmadığını fark etmemektedir? Tek kelimeyle Aristoteles'in bilim anlayışı neden bu kadar çok *kanıtlama* kavramının etkisi altındadır?

Bu birbirine bağlı ve her biri son derece önemli soruların cevaplarını vermek doğrusu kolay değildir. Ancak bazı tahminlerde veya önerilerde bulunmamız mümkündür. Birinci olarak Aristoteles'in zamanında "deneysel bilimlerin henüz mevcut olmadığı"nı hatırlatabiliriz. O dönemde varolan ve Antik dünyadan bize miras kalmış olan iki önemli bilim, matematik ve mantıktır. Daha doğrusu Aristoteles'in kendi zamanında önünde bulduğu tek bilim, matematiktir. Matematik ise bildiğimiz gibi özü itibariyle dedüktif bir bilimdir. Aristoteles'in kendisi bir doğa bilimcisi olmasına ve fizik, zooloji, botanik vb. ile ilgili eserler kaleme almasına rağmen, deneysel bilimlerin nasıl çalıştığı veya çalışması gerektiğine ilişkin bilinçli bir fikre sahip değildir. Nitekim tümevarımın, tümevarımsal akıl yürütmenin nasıl bir şey olduğunu bilmesine rağmen, bu yöntemin bilim ve özellikle doğa bilimleri için önemini görememiştir.

İkinci olarak Randall'ın haklı olarak işaret ettiği gibi, Aristoteles'in ana ilgisi henüz "araştırma safhasında" olan bir bilim üzerine yönelik değildir. Aristoteles'in amacı, kendi bilimsel araştırmalarına girdiğinde gerçek fiili pratiğinin çok daha empirik olduğunu gördüğü bilimsel yöntem ve usûllerin bir tasvirini yapmak değildir. Tersine onun ilgisi, "tamamen teşekkül etmiş" mükemmel bir bilimin nasıl olması gerektiği üzerine yönelmiştir. Kendi döneminde bu özelliklere sahip bilim örneğine yaklaşan tek bilim ise matematik, daha doğrusu geometridir (Randall, 33). Ross'un aynı konu ile ilgili olarak belirttiği gibi, Aristoteles'in zihninde olan, ilk araştırma aşamasında bulunan bir bilim değil, sürekli bir biçimde sergilenebilecek ölçüde gelişmiş bilimdir. O, bilimi bize nesneler hakkında yeni bilgiler sağlayacak bir araştırma yöntemi, bir "buluş mantığı", bir "keşif mantığı" olarak değil, bir "sergileme mantığı" olarak düşünmektedir (Ross, 57, 62).

Bütün bunlardan daha önemli olmak üzere Aristoteles'in asıl derdi, Sofistlerin şüpheciliğine karşı bilimin imkânını ve geçerliliğini savunmaktır. Sofistlerin bu görüşüne paralel olarak bazı küçük Sokratesçi okulların, önermenin bile imkânını ortadan kaldırmak istediklerini görmüştük. Antisthenes bir özneye ancak kendisinin yüklenebile-

ceğini, kendisinden başka herhangi bir şeyin yüklenmesinin bir çelişki olacağını ileri sürmekteydi. Platon'un kendisi bile, bilimin yöntemi olarak ikili bölmeleri teklif etmekte, ancak yukarda işaret ettiğimiz gibi bu bölmelerde bilinmesi istenen bir varlığa hangi özelliklerin yüklenmesi gerektiğinin zorunluluğunu ortaya koyamamakta, bunu ancak karşısındakinden kabul etmesini istemekteydi. O halde Aristoteles'in önünde bulunan en acil görev, önce önermelerin mümkün olduğunu, sonra bilimsel önermelerde özneyle yüklem arasında kurulan ilişkilerin zorunlu olabileceğini göstermek olacaktı. Aristoteles önermelerin mümkün olduğunu göstermek için varlığın çeşitli anlamlara gelen bir kavram olduğunu ileri sürecek ve onun bu çeşitli, farklı anlamlarını veya varlık tarzlarını ifade etmek üzere kategoriler öğretisini ortaya atacaktır. Bunun sonucu olarak da, önermelerde özne ile yüklem arasındaki zorunlu bağlantı görüşünü kanıtlamak için yukarda göstermeye çalıştığımız tarzda kıyas öğretisini geliştirecektir. Elbette ki, bu doğal olarak "kesinlik ve kanıtlama" kavramını önplana almayı gerektirmekteydi. Çünkü "kesinlik, ancak kanıtlamada mümkündü". Başka deyişle kesinlik ve kanıtlama, ancak dedüktif bir akıl yürütmenin sonucunda ortaya çıkacak şeylerdi. İşte bundan dolayıdır ki, Aristoteles bütün ilgisini dedüktif akıl yürütme üzerine yöneltmekteydi.

İkinci İtiraz: Tahmin edilebileceği gibi Aristoteles'e yapılabilecek ikinci önemli itiraz, kıyas denilen akıl yürütme veya kanıtlama işlemi sonucunda elde edilen bir yargının, kesin ve zorunlu olmasının doğal olacağı, ancak bunun bu tür bir yargının veya önermenin "doğru" olduğunun güvencesi olamayacağı şeklindeki itiraz olacaktır. Daha önce verdiğimiz örneği yeniden ele alırsak "Türklerin nüfusunun Hintlilerden fazla olduğu, Hintlilerin nüfusunun Çinlilerden fazla olduğu" önermelerini kabul ettiğimiz takdirde "Türklerin nüfusunun Çinlilerden fazla olduğu" sonucu mantıksal bakımdan kesin ve zorunlu bir sonuçtur. Ama bu sonuç, doğru mudur? Dış dünyadaki gerçekliğe uygun mudur? Eğer değilse –ki değildir– mantıksal bakımdan tutarlı geçerli akıl yürütmeler, kıyaslar sonucunda varılan sonuç önermelerinin kesin ve zorunlu olmasının bilimsel bilgi bakımından ne değeri vardır?

Hiç şüphesiz Aristoteles, bu tür bir itirazın da farkındadır. Onun amacının yarattığını düşündüğü mantığı veya kıyasa dayanan akıl yürütmeyi esas olarak bir bilgi kuramı, bir bilim yöntemi olarak ortaya koymak olduğunu biliyoruz. Aristoteles'in mantığı, sadece düşüncenin kendi kendisiyle uyumunun bilimi olarak tesis etmeyi düşünmediğini de biliyoruz Onunla varlığı düşünmemizi, varlık hakkında bilgi sahibi olmamızı, bilim yapmamızı istediğini daha önce belirtmiştik.

Ancak kolayca görülebileceği gibi Aristoteles'in ortaya koyduğu şekliyle, mantık veya kıyas öğretisinde bilim yapmamız ve bilimsel bilgilere erişmemiz için, bu mantığın veya kıyas öğretisinin kendisinde herhangi bir değişiklik yapmamıza ihtiyaç yoktur. Çünkü bu mantık veya kıyas, içine neyi koyarsınız, sonuçta onu elde edeceğiniz bir araç olma durumundadır. Başka bir deyişle sonuçta bilimsel olarak doğru, yani aynı zamanda dış dünya hakkında bize doğru bilgiler veren yargılara ulaşmak istiyorsak, yapmamız gereken şey, "onun öncülleri olarak bilgi bakımından doğru, yani eşyaya uygun olan önermelerden hareket etmemizdir." Bir akıl yürütmenin, kıyasın biçimsel doğruluğu veya düzgünlüğü, genel olarak doğruluğun veya bilimselliğin "gerekli" şartıdır, ama onun "yeterli" şartı olmadığı açıktır. Bu yeterli olma şartını karşılamak için, öncülleri aynı zamanda doğru, eşyaya ilişkin olarak doğru olan öncüllerden seçmemiz gerekir. Bu anlamda doğru öncüllerden hareket edip "doğru", yani tutarlı akıl yürütmeler, kıyaslar yaptığımız takdirde varacağımız şey, hiç şüphesiz zorunlu olarak "doğru sonuçlar" olacaktır. Doğruluğu kesin olmayan veya zorunlu olarak doğru olmayan öncüllerden, muhtemel öncüllerden, Aristoteles'in kendi sözleriyle "insanların bütünü veya onların çoğunluğu veya onlar arasında bilge olanlar tarafından kabul edilen", yaygın kabul gören veya akla yakın öncüllerden hareket ederek doğru, yani düzgün akıl yürütmeler yaptığımız takdirde varacağımız şey ise doğal olarak "muhtemel", "akla yakın" veya çoğunluk itibariyle doğru olduğu kabul edilecek sonuçlar olacaktır. Öte yandan, bu sonuncu kıyasları da aslında muhtemel olmayıp, sadece muhtemel "görünen" öncüllerden hareketle yapılan doğru akıl yürütmeler veya basit olarak yanlış akıl yürütmelerden ayırmak ge-

rekir. Bu üç tür kıyas veya akıl yürütmelerden ilki bilimsel kıyaslar olup onlar *İkinci Analitikler*'de, ikincisi diyalektik kıyaslar veya akıl yürütmeler olup *Topikler*'de, nihayet üçüncüsü basit olarak didişimci (eristik) kıyaslar veya akıl yürütmeler olup *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*'nde ele alınacaktır.

Aristoteles'in Bilim İdeali

Aristoteles'in "bilim ideali" aslında öncüllerin kendilerinin, daha önceki doğru kıyasların doğru sonuç önermeleri olacağı "tümüyle kanıtlanmış" doğru önermelerden meydana gelecek dedüktif bir yapıdır. Ancak bunun mümkün olmadığı veya olamayacağı açıktır. Kıyaslar zincirinde geriye doğru gittiğimizde kendileri bu tür kıyasların sonuçları olmayacak birtakım öncüllere ihtiyacımız olduğu bellidir. Aristoteles, mantığı kendi döneminde dedüktif açıdan tam olarak teşekkül etme noktasına geldiğini gördüğü matematiğe benzer bir şey olarak kurmak istemektedir. Ama matematiğin kendisinde de karmaşık teoremlerden daha az karmaşık teoremlere doğru geriye doğru gittiğimizde sonuçta kendileri kanıtlanamayan birtakım kabullere, tanım, aksiyom ve hipotezlere varacağımızı biliyoruz. Kaldı ki, Aristoteles bir matematikçi değil, doğa bilimcisidir. Matematiğin nesnelerinin ise daha önce işaret ettiğimiz gibi zihnin kendi yaratımları değil, duyusal dünyadan soyutlama yoluyla elde edilmiş varlıklar olduğunu düşünmektedir. Aristoteles mantığını sadece zihnin değil, aynı zamanda eşyayı düşünen ve ona uyan zihnin dili olduğunu düşünmektedir. Başka deyişle onun bize zihin değil, eşya hakkında bilgi vermesini istemektedir. Doğruluğu, yine daha önce işaret ettiğimiz gibi, zihindeki bir yargının eşyanın kendisindeki ilişkilere uyması, onları doğru, uygun bir biçimde yansıtması olarak tanımlamaktadır. O halde, tamamen zihnin kendisinde kalarak, zihnin bizzat icat ettiği veya keşfettiği ve her halükârda kabul ettiği birtakım ilkelerden kalkarak tamamen dedüktif bir şekilde inşa edeceği bir doğrular sistemi Aristoteles'in düşüncesine yabancıdır. Bu, Aristoteles'in son tahlilde bir şekilde eşyayla yüzleşmesi, kıyasların üzerinde çalışacağı malzemeyi, yani öncüllerini, ilkelerini

bir şekilde eşyanın kendisinden devşirmek zorunda kalacağı anlamına gelmektedir.

Nitekim de böyle olmaktadır. Aristoteles, bilimi meydana getiren bilimsel kıyasların, bilimsel akıl yürütmelerin bu ilkelerinin son tahlilde *kıyasi olmayan bir yolla* elde edilmesi gerektiğini kabul etmektedir. Bu yol, genel olarak duyuların kullanılması, gözlem ve deney yapılması, yani kısaca tümevarım yoludur.

Tümevarım ve İçerdiği Güçlükler

Aristoteles birçok yerde düşüncenin işleyişinin iki temel biçimi olan kıyas (veya tümdengelim) ile tümevarım arasında bir ayrım yapar. Birincinin tümelden tikele, ikincinin tikelden tümele giden bir işlem olduğunu söyler ve birincinin doğa bakımından daha açık, daha akılsal, daha zorlayıcı olmasına karşılık, ikincinin "bizim için daha açık", daha ikna edici, duyusal bakımdan daha anlaşılır ve daha popüler olduğunu belirtir (*Birinci Analitikler* 68 b 35; 72 b 29; *Topikler* 105 a 16;157 b 21). Öte yanda bilimlerin ilk ilkelerinin tümevarım veya algıyla kavrandıklarını da söyler (*Nikomakhos. Ahlâki*, 1098 b 3 ve *İkinci Analitikler* 78 a 35). Aristoteles'in eserlerinde, bazı yerlerde tümevarımı tamsayım veya tamsayıma dayanan bir şey olarak açıklamasına karşılık (*Birinci Analitikler* 68 b 35, *İkinci Analitikler* 92 a 37), başka yerlerde tümevarımsal olarak nitelendirdiği akıl yürütmelerde bunun tersine sonucun yalnızca bir veya iki örneğe dayandığını görürüz (*Topikler*, !05 a 13-16; *Metafizik* 1025 a 9-11 ve 1048 a 35-b 4). Tümevarımı tamsayıma indirgemek istediği, yani tümelliği konusunda genel bir sonuca ulaşmadan önce bir tümeli bütün özel hallerinin teker teker incelenmesi olarak tasvir ettiği durumlarda ise, her zaman değilse bile genellikle, bu özel halleri *bir türün içine giren bireyler* olarak değil, *bir cinsin kaplamını meydana getiren türler* olarak ele aldığını görürüz (*Topikler* 105 a 13-16).

Tamsayım Olarak Tümevarım

Aristoteles'in tümevarımı tamsayıma indirgemek ister gibi göründüğü

yerde verdiği örnek şudur: "İnsan, at, katır uzun ömürlüdürler – İnsan, at, katır safrası olmayan hayvanlardır. O halde safrasız hayvanlar, uzun ömürlüdürler" (*Birinci Analitikler*, II. Kitap, 23. Bölüm) Şimdi burada bu akıl yürütmenin, safrası olmayan hayvanların sadece insan, at ve katırdan ibaret olması durumunda geçerli olacağı aşikârdır. O halde burada safrasız hayvanların tümünün sayılması; onların insan, at ve katırdan meydana geldiklerinin görülmesi; insan, at ve katırın uzun ömürlü olduklarının bilinmesinden hareketle de "bütün" safrasız hayvanların uzun ömürlü oldukları sonucuna geçilmesi anlamında bir tamsayım sözkonusudur.

Ancak yine Aristoteles'in başka bir yerde söylediği gibi, eğer bilimlerin ilk ilkelerini, yani bizim deyimimizle öncüllerini tesis eden tümevarım ise bu türden ilkeler veya öncüllerin tamsayıma dayanamayacakları açıktır. Çünkü doğada her varlık sınıfı ile ilgili olarak böyle tamsayımlar yapamayacağımız aşikârdır.

Bu itiraza cevap olarak, buradaki örnekte olduğu gibi Aristoteles'te tümevarımın konusunu teşkil eden özel örneklerin "bireyler" değil "türler" oldukları söylenebilir: İnsan türü içindeki bütün bireysel insanları, tamsayım anlamında tüketici bir tümevarıma tabi tutamayız, ama hayvan cinsleri içinde hangi türlerin (insan, at, katır) safrası olmayan türler olduklarını tam olarak sayabiliriz. Nitekim, Aristoteles de yukardaki örnekte böyle düşünüyor gibi görünmektedir.

Ancak bu cevaba karşı bir başka itiraz olarak da iki güçlükten söz edebiliriz. Önce bir cins içine hangi türlerin girdiğini tam olarak tespit etmek veya saymak her olayda veya durumda bu kadar kolay olmayacağı gibi böyle bir varsayımda, tümevarımın bir türün içine giren bireylerin özelliklerini tespit etmekte işe yaramayacağını da kabul etmek zorundayızdır. O zaman insanın ne tür bir varlık olduğunu anlamak için insan örneklerinden hareketle, tamsayım anlamında bir tümevarım yapmanın mümkün olmayacağı açıktır.

Tümevarımın Gerçek Doğası

Nitekim Aristoteles de bu durumun farkındadır. Bundan dolayı, o yu-

karda işaret ettiğimiz gibi, tümevarımı her zaman türden cinse giden bir akıl yürütme olarak almadığı gibi, bazı durumlarda tümevarımın, birkaç örnekten, hatta "tek bir örnek"ten hareketle oluşturulabileceğini kabul etmektedir. Ross'un haklı olarak üzerinde durduğu gibi, öyle anlaşılmaktadır ki Aristoteles için tümevarımın esas doğası insanı "özel bir bilgiden tümel bir bilgiye sevk etmesi"nde yatmaktadır. Onun ihtiyacı olduğu örneklerin sayısı, yani tek mi, birkaç mı, yoksa tüm örnekler mi olması gerektiği konusu uygulandığı konunun *göreli akılsallığına* bağlıdır (Ross, 52). Örneğin tek bir üçgenden hareketle, bütün üçgenler için geçerli bir tümevarımda bulunmamızın mümkün olmasına karşılık, tek bir insandan hareketle, bütün insanlarla ilgili böyle bir tümevarım yapmamız doğru değildir.

Neden doğru değildir? Bir üçgende bütün üçgenleri "görme"mize karşılık bir insanda neden bütün insanları "görememekte"yiz? Buna cevap olarak üçgenin *tam olarak belirlenmiş akılsal* bir kavram olduğunu, buna karşılık insanın böyle olmadığını söyleyebilir ve sözlerimize şunu ekleyebiliriz: İnsan denen türe ait bir örneği incelediğimizde onun "birçok" niteliği ve özelliği olduğunu görmekteyiz. Bunların hangilerinin insan denen "tür"e, hangilerinin o tür içinde sözkonusu bireyin kendisini özelleştiren "bireysel varlığı"na ait olduğunu kestirememekteyiz. Bundan dolayı çeşitli ve farklı bireysel insan örneklerine bakma ihtiyacını duymaktayız. Bu diğer bireysel insan örneklerinden yeterli sayıdakini yeter derecede gözlemlediğimizde, hangi özelliklerin onlarda tekrarlandığını veya değişmez olduğunu, hangilerinin ise bir bireyden diğerine veya hatta bir aynı bireyde tekrarlanmayıp değiştiğini görmekte ve bu tekrarlanan, değişmeyen özellik veya özelliklerin tür denen insana, diğerlerinin ise bireysel varlıklar olarak insanlara ait olduğu sonucuna varmakta ve böylece ikincilere değil birincilere dayanarak insanın tanımını oluşturmaktayız.. Böylece insanın siyah, gülen, saçlı vb. bir varlık değil de düşünen bir hayvan olduğunu söylemekteyiz.

Ancak bu bakış açısında bazı önemli güçlükler vardır. Öncelikle bu bilgi anlayışı, türü kendine özgü olan şeylerin, yani kendi türleri içinde kendisinden başka bir bireyin bulunmadığı şeylerin biliminin

mümkün olmadığı anlamına gelir. Örneğin insan türü içinde birçok insan olmasına karşılık Güneş türü içinde birçok Güneş yoktur. Güneş, kendi türünün tek örneğidir. O zaman bu tür şeylerin biliminin mümkün olmadığını kabul etmemiz mi gerekir?

Belki buna şöyle cevap verilebilir: Bu gibi şeylerin türleri içinde bir başka birey yoktur. Dolayısıyla bu bireyleri birbirleriyle karşılaştırarak hangi özelliklerin bu bireylerin "türsel" özellikleri olduğunu kestirmek mümkün değildir. Ancak bu, yani türü kendine özgü bireylerin içinde bulundukları birden fazla durum vardır. Uzaydan dünyaya gelen ve ne olduğunu bilmediğimiz bir varlığın ne olduğunu bilmek için ne yapabiliriz? Eğer o canlı, tek değil başka ve benzeri canlılar ile birlikte bulunmaktaysa onların hepsinde tekrarlanan ve değişmez olan davranış ve özelliklere bakabiliriz. Ama eğer o tekse, bu kez bu canlının *farklı zamanlar ve durumlarda gerçekleştirdiği davranışlarına* bakar, onlar arasında tekrarlanan veya değişmez olan davranışların onun doğasını veya özünü belirten bir ana nitelik olduğuna hükmedebiliriz.

Tümevarımın Asıl Problemi

Bununla birlikte tümevarımda bundan daha ciddi bir sorun, bir türün tek bir bireyden ibaret olması veya bir türün içine giren bütün bireylerin sayılmasının imkânsız olması olgusundan daha önemli bir sorun vardır. Bir türün içine giren bireylerin sayısı sonlu veya sonsuz olsun, gözlemlediğimiz değişmez veya tekrarlanan niteliklerinin onların özlerini, doğalarını oluşturduğunu nereden biliyoruz? Bununla kastettiğimiz, her zaman sınırlı sayıda olmak zorunda olan tekrarlanan deneyin bize bir varlık veya olayın mahiyetini sezdirmede kesin bilgi verecek bir yeterlilikte olmamasından başka bir şeydir. Bir sınıfa ait bütün üyeleri, bir türe ait bütün bireyleri *teker teker yoklasak bile* gözlemlediğimiz tekrarlanan herhangi bir özelliğin, bu varlığın mahiyetini bize vermiş olduğu şeklinde sahip olacağımız kesinlik duygusunun kaynağı nedir?

Randall'ın verdiği örnekle açıklayacak olursak, Galile cisimlerin serbest düşme hareketlerinin yasasını araştırmak için eğik bir düzlem üzerindeki bilyelerin hareketlerini gözlemlemişti. Çeşitli özel yu-

varlanma hareketlerini incelemek suretiyle bu olaylarda içerilmiş bulunan matematik bağıntıları görmek istemiş, sonra bu gözlemlere dayanarak serbest düşme yasasını formüle etmişti. Şimdi Galile'nin, özel yuvarlanma olaylarında varolduğunu düşündüğü bağıntı veya yasanın doğru olduğunu gösteren neydi? Deney mi, deneyin sıklığı mı? Galile vardığı yasayı neyle doğrulamıştı? Bir sonraki deneyle mi? Ama tek tek her bir bireysel deney, sözkonusu genel yasanın "özel bir örneği"nden başka bir şey değildir. Tek tek her bir bireysel deney bize sadece sözkonusu bağıntının veya yasanın bu özel örnekte varolduğunu söyler, başka bir şey söylemez (Randall, 45). Kısaca, bir birey veya olayla ilgili tekrarlanan deney, bu tekrarın sıklığına göre, onun belli bir özelliğinin temel özelliği olduğu yönünde bize bir kanaat veya inanç verebilir veya bizde psikolojik bir güven duygusu meydana getirebilir. Ama bunun mantıksal olarak hiçbir geçerliliği yoktur. Popper'in haklı olarak belirttiği gibi bilimsel yasalar, aynı varlık veya olay grubuna ait tek bir karşı örneğin ortaya çıkması durumunda, yanlış olduklarının kabul edilmesi gereken yasalardır. Şimdiye kadar gözlediğimiz bütün kuğular beyaz olmuş olabilir, ama bir gün tek bir siyah kuğunun varolduğunu gördüğümüz anda, kuğuların beyaz olduğuna ilişkin önermemiz geçerliliğini kaybedecektir. Burada istatistiğin, sayıların işe yaramamasının nedeni nedir? Neden sayısız beyaz kuğunun varlığı tek bir siyah kuğunun varlığına karşı bir ağırlık teşkil etmemektedir? Bunun nedeni sayısız beyaz kuğu, kuğuyu ne kadar temsil ediyorsa *tek bir siyah kuğu*nun da kuğuyu o kadar temsil etmesidir.

İlginç olan şey; Aristoteles'te onun bu söylemek istediğimiz şeyin bilincinde olduğunu gösteren bazı unsurlara rastlamamızdır. Yukarda işaret ettiğimiz gibi o bazı yerlerde tümevarımı tamsayıma indirgemek ister gibi görünmekle birlikte başka bazı yerlerde onda sonucun sınırlı sayıda örneğe, hatta tek bir örneğe dayanabileceğini kabul etmektedir. Şimdi tek bir örneğe dayanan bir tümevarımın nasıl tümevarım olabileceğini düşünmemiz gerekir. Eğer böyle bir şey olabilmekteyse buradan çıkaracağımız sonuç, kesin olarak örneklerin sayısının önemli olmadığıdır. Başka deyişle onda tek bir örnek bile tüm bir sınıfı veya tü-

rü yani tümeli temsil edebilir. Nasıl ki tek bir üçgen üzerinde düşünmemiz, tümel olarak üçgen üzerinde düşünmemiz anlamına geliyorsa.

Tümevarım Bir Akıl Yürütme Midir?

Peki bu düşünme, nasıl bir düşünmedir? Bunun tümdengelimsel bir düşünme olmadığı açıktır. Çünkü tümdengelimsel bir düşünme tarzında kelimenin dar anlamında akıl yürütme vardır. Aristoteles'e göre tümevarımda ise –tek bir yerde onu temelde kıyasa dayanan bir şey olduğunu göstermeye çalışsa da (*Birinci Analitikler*, II Kitap, 23. Bölüm)– bir akıl yürütme sözkonusu değildir. Aristoteles'in kendisinin de açık olarak belirttiği gibi, onu "duyuma benzer" bir şey gibi düşünmek zorundayız. Nasıl ki duyumda duyu organı, konusu olan duyusalla herhangi bir aracı olmaksızın doğrudan temas halinde bulunmakta ve onu doğrudan bir biçimde algılamaktaysa benzeri şekilde tümevarım fiilinde de "akıl veya ruh bir örnek varlıkta o örnek varlığın bir örneğini teşkil ettiği türü bütünüyle ve herhangi bir akıl yürütme olmaksızın doğrudan kavramaktadır." Başka deyişle Aristoteles için, "tümevarım esas itibariyle bir akıl yürütme işlemi değil, psikolojik olarak özel hallerin bütünsel bir görülmesini (vision) içeren doğrudan bir seziş (insight) işlemidir" (Ross, 53).

Çıkarsamacı Akıl-Sezgisel Akıl

Böylece Aristoteles'in düşüncesinde duyum ile tümevarım arasındaki fark ortaya çıkmaktadır: Duyum veya algıyla tümevarım, nesnelerini kavramaları bakımından birbirlerine benzerler. Her ikisinin de nesneleriyle ilgili kavrayışları aracısız, doğrudan ve yanılmazdır. Aradaki fark, duyumun duyusal, bireysel bir nesneyi duyusal, "bireysel özelliği" içinde algılamasına karşılık; tümevarımın böyle bir nesneyi "tümelliği içinde", bir tümelin örneği olması bakımından kavramasıdır. Öte yandan, böyle bir kavrayışın duyumun eseri olmayacağı, akılsal bir özelliğe sahip tümele yöneldiği için ancak aklın bir eseri olacağı da açıktır. Fakat aklın kendisinin de, iki türü olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan birincisi onun akıl yürüttüğünde, öncüllerden sonuca gitti-

ğinde varlığını gördüğümüz *çıkarsamacı akıl* (diskürsif akıl); diğeri ise duyuların sağladığı malzeme üzerinde düşündüğünde, duyuların duyusal tikelleri kavrayışına benzer bir kavrayışla tümelleri kavrayan, deyim yerindeyse *sezgisel akıl*. O zaman, aklın faaliyeti olan bu işlemleri de benzeri şekilde iki farklı terimle adlandırmak zorundayız. Birinci aklın veya aklın ilk tarzının yaptığı iş genel olarak *akıl yürütme*dir (reasoning). İkinci aklın veya aklın ikinci tarzının yaptığı işe ise *akılla kavrama* (Arapça'sı *taakkul*, Batı dillerinde *intellection*) diyebiliriz.

Tasdik ve Tasavvur

Eğer Aristoteles'in bilgi kuramı veya bilim öğretisiyle ilgili olarak yaptığımız bu analiz ve değerlendirmelerimiz doğruysa, onlardan bazı önemli sonuçlar çıkmaktadır: İlk olarak, Aristoteles'in tümevarımın ne tür akılsal bir fiil olduğunu son derece başarılı ve derinlemesine bir şekilde anladığını ve ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanısıra onun tümevarımın doğasında yatan güçlükleri de benzeri şekilde yine son derecede başarılı bir tarzda kavradığını kabul edebiliriz. Aristoteles bilimin asıl amacının ne olduğu, bilimde tümevarımın ve dedüksiyonun rolü konusunda, bazı aksi yöndeki sözlerine rağmen, temelde sağlıklı ve doğru bir görüşe sahiptir. Her ne kadar bilimin ancak kanıtlanabilir önermelerden meydana geldiği, dolayısıyla onları ancak kıyasa dayanan akıl yürütmelerin sonuç önermelerinde aramamız gerektiğini söylemekteyse de, Aristoteles akıl yürütme veya dedüksiyonda, bilimle ilgili olarak, son tahlilde bir araçtan başka bir şey görmemiştir. Buna göre daha sonra İslâm dünyasında Aristoteles'in mantığını ve bilgi kuramını izleyenlerin, örneğin İbn Haldun'un da söyleyecekleri gibi bilim iki şeyden meydana gelmektedir: Nesnelerin özlerini kavrama amacına yönelen "tasavvur" ile bu tasavvurun sonucu olarak teşkil edilen önermeler arasındaki ilişkilere dayanan "tasdik". İbn Haldun bilim adamının asıl amacının tasdik değil, tasavvur olduğunu, çünkü şeylerin özü, doğası hakkında bize bilgi veren şeyin ancak tasavvur olduğunu söylerken, Aristoteles'in bu görüşünü doğru yorumlayacaktır.

Tümel, Öz ve Doğa Arası İlişkiler

Analizlerimizden ortaya çıkması gereken bir başka sonuç, bazı aksi yöndeki sözlerine rağmen, Aristoteles'in tümeli gerçekte *öze*, *doğa*ya indirgediğidir. Aristoteles'in bu sözlerinden kastımız, onun zaman zaman bilimin ancak tümelin bilimi olması gerektiği şeklindeki cümleleridir. Aristoteles bazen bilimin zorunlu olanın, olduğundan başka türlü olması mümkün olmayanın bilgisi olduğunu söyler. Başka bazı durumlarda bilimi, *nedenle bilmek* olarak tanımlar. Ancak bazı yerlerde de, onun tümelin bilgisi olduğunu söyler ve bu "neden"i, "zorunlu olan"ı tümele özdeş kılacak bir dil kullanır.

Eğer bilimi tümelin bilgisi olarak kabul eder ve tümeli kaplamsal bir anlamda tanımlarsak; bundan ancak tekrarlanabilen bir varlığın veya olayın bilimi olabileceği, buna karşılık kendi türü içinde biricik olan bir varlığın veya ancak tek bir defa meydana gelen bir olayın bilimi olamayacağı sonucu çıkar. Ancak böyle bir anlayışın, bizatihi Aristotelesçilik içinde birtakım ciddi problemler yaratacağı açıktır.

Çünkü bu durumda her şeyden önce Aristoteles'in kendisinin her zaman eleştirdiği Platon'un varlık ve bilgi anlayışını paylaştığı sonucu ortaya çıkar. Yalnızca tümelin varolduğu ve tümelin bilgisi olabileceği, bir şeyin ne kadar tümelse o kadar gerçek olduğu Platon'un ana tezidir.

Hamelin'in haklı olarak işaret ettiği gibi, bütün tikel örneklerin karşılaştırılmasından çıkarılmış olan tümel, ölü bir artıktır (residu). Bu durumda tikel olayların veya varlıkların açıklanması, onlarda bu ölü artığın varlığına işaret etmek olacaktır. Şu varlık veya şu olay, neden şu şekilde meydana gelmektedir? Çünkü bu varlık veya olay her zaman bu şekilde meydana gelmiştir de ondan. Ancak bu durumda oluş açıklanmış değil, ortadan kaldırılmış olur. Çünkü Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de öz, ezeli-ebedi olandır ve fail, hareket ettirici neden, öze indirgenebilir. Eğer hareket ettirici neden veya öz tümelse, o zaman bir olayı açıklamak demek, onun her zaman öyle meydana geldiğini söylemekten başka bir şey olmayacaktır (Hamelin, 237).

Öte yandan bir şeyin tümelliği, yani kaplamı ile içlemi arasında ters bir ilişki olduğunu biliyoruz. Bir şeyin kaplamı ne kadar geniş ise

içlemi o kadar boştur. Örneğin varlık kavramının kaplamı en geniş buna karşılık içlemi en yoksul olan bir kavram olduğunu gördük. Şimdi eğer tümel, yani bir varlığın kaplamı açıklayıcı ilke olursa, zengin bir içeriği veya içlemi daha az zengin olan bir içerik veya içlemle açıklamak durumuna gireriz, Auguste Comte'un sözleriyle söylersek, yukarıyı aşağıyla açıklama tehlikesine düşeriz. Örneğin insanı açıklamak istediğimizi düşünelim. İnsanı daha az tümel olan "düşünen"le mi, yoksa daha çok tümel olan "hayvan"la mı, nihayet en çok tümel olan "varlık"la mı açıklamak daha uygundur? Bu açıklamalardan hangisi insanı insan yapan şey hakkında bize daha doğru, daha içerikli bir bilgi verir? Hiç şüphesiz birincisi. Çünkü insanın hayvan veya varlık olduğunu söylemek özel olarak insanla, insan türüyle ilgili bir açıklama vermek değildir.

Son olarak Aristoteles'in özü tümele özdeş kılması durumunda, bundan daha ciddi bir problemin de ortaya çıkacağı görülmektedir. Özün tümele özdeş kılınması durumunda türünün tek örneği olan bir varlık veya evrende tek bir defa ortaya çıkan bir olay bilimin konusu olamaz. Bu durumda Güneş gibi, Ay gibi türü içinde kendisinden başka hiçbir bireyin bulunmadığı varlıklar bilimin konusu olamazlar. Bunun yanında Ahmet gibi, Mehmet gibi bir tümelin, insan tümelinin özel örneklerini teşkil eden bireyler de bu özellikleri ve bireysellikleri bakımından bilimin konusunu teşkil edemezler. Ancak öte yandan Aristoteles'in asıl varolan şeyler, birincil tözler veya gerçekler olarak da bu tür bireyleri kabul ettiğini görmekteyiz.

Bireyin Bilimi Problemi

Gerçekten Aristoteles'te bireyin biliminin bir problem oluşturduğunu, bireyin veya birincil tözlerin asıl anlamında varlıklar olmalarına karşılık, bilimin onların bilgisine erişemediğini görmekteyiz. İlerde varlık kuramını incelerken daha ayrıntılı olarak göreceğimiz gibi Aristoteles'te bir türe ait bireyler, "türsel formlar"ı bakımından aynı olmakla, yani aynı türsel formu paylaşmakla birlikte maddeleriyle birbirlerinden ayrılırlar. Örneğin insan, düşünen hayvandır. Bu düşünen hayvan

olma özelliği veya Formu, nesnel, gerçek bir şeydir. O, bir öz veya doğadır. Ortada bu doğayı paylaşan birden çok birey (Ahmet, Mehmet vb.) olması bakımından bu özü tümel diye adlandırmak da doğrudur. Peki bu ortak "düşünen hayvan" özelliğine veya özüne sahip bireyler birbirlerinden neyle ayrılırlar? Şüphesiz maddeleriyle. Ahmet, John, Toshiro vb.nin hepsi insandır. Ama Ahmet beyaz, John siyah, Toshiro sarıdır. Ahmet kısa boylu, şişman, düz saçlı, John uzun boylu, zayıf, kıvırcık saçlıdır vb. Şimdi birey insanların bu şekilde hesaplanamayacak ölçüde çok ve farklı nitelikleri, Aristoteles'in terminolojisiyle ilinekleri vardır. Bu ilinekler ise bu nitelikleri ile doğal olarak bilim tarafından kavranamazlar. Ayrıca kavranmaları da gerekmez.

Ancak Aristoteles'in mantık kuramında daha önce sözünü ettiğimiz ikilik gibi varlık kuramında, töz anlayışında, bilim öğretisinde, bilimin konusu olan şeylerin neler oldukları konusundaki düşüncesinde de bir ikilik olduğunu görmekteyiz Aristoteles bir yandan nedeni, doğayı, özü tümele özdeş kıldığını belirten sözler ederken, diğer yandan en azından her tümelin, tümel olma bakımından dış dünyada gerçek özlere, doğalara karşılık olmadığını açıkça söylemekte ve bu görüşü onu Platon'dan ayıran temel noktayı oluşturmaktadır. Platon'un her türlü tümelin varolduğunu kabullenmesine, bir kavramın ne kadar tümelse o kadar var ve gerçek olduğunu ileri sürmesine karşılık, Aristoteles tersine ancak çok sınırlı sayıda tümelin varlığını kabul etmektedir. Aristoteles, Platon'un tümelleri arasında ancak "en alt türler"i ifade eden tümellerin nesnel bir gerçekliğe sahip olduklarına inanmaktadır. Örnek vermek gerekirse, Aristoteles varlığın, hareketin, sükûnetin, canlının, bitkinin, hayvanın vb. değil ancak en alt türler olan insanın, hamsinin –balığın değil–, meşe palamudunun –ağacın değil– doğasını ifade eden tümelin gerçek, nesnel bir varlığı olduğuna inanmaktadır.

İkinci olarak Aristoteles bir yandan tümeli nedene özdeş kılarken öte yandan bir varlığı veya olayı açıklarken açıklama ilkesi olarak onun *uzak nedenler*ini değil, *yakın nedenler*ini vermemizi istemektedir. Aristoteles'e göre neden araştırıldığında mümkün olan bütün nedenleri gözönüne alabiliriz. Örneğin yukarda verdiğimiz örneği ele alırsak

insanı açıklamak için hayvanı, varlığı gözönüne alabiliriz. Ama insanı düşünceyle açıklamak, onu hayvan olmakla açıklamaktan daha doğrudur. Aristoteles'in kendi verdiği bir örnekten hareket edersek, insanın maddi nedeni veya maddesi nedir? Onun bütün fiziksel cisimlerin kendilerinden meydana geldiği dört unsur, su, hava, ateş, toprak olduğunu söylemek mümkündür. Ama bu açıklama doğru bir açıklama değildir. Çünkü insanın maddi nedeni veya maddesi, onun özel maddesi olan şeydir, yani organlaşmış cisimdir. Veya insanın formel nedeni nedir? İnsanın özü, yani düşünen olmasıdır (*Metafizik* 1044 a 32).

Sonra Aristoteles'te bireyin, birey olarak kavranmasına engel olan şey, onun *bireyselliği* değil, içinde yaşadığımız dünyadaki varlıklarla ilgili olarak onların bir *madde*ye sahip olmalarıdır. Sokrates'in Sokrates olarak biliminin değil de, insan olarak biliminin mümkün olmasının nedeni Sokrates'in insan doğası dışında onu insan türü içinde özelleştiren, bireyselleştiren bir maddeye, yani bedene sahip olmasıdır. Bu madde veya beden ise yukarda belirttiğimiz gibi sayısız ilineklerin kaynağını oluşturmaktadır. Buna karşılık maddesi olmayan varlıkların, kendi türlerinin tek örneği olsalar da bilimlerini yapmak mümkündür. Bu varlıkların başında "Tanrı'nın kendisi" gelir. Şimdi Tanrı'nın sadece kendisine özgü olan bir doğaya, öze sahip olduğu, bu anlamda bir tümel olmadığı açıktır. Ama bu Tanrı'nın bilgisinin mümkün olmadığı, Tanrı'nın biliminin yapılamayacağı anlamına gelmez. Aristoteles Tanrı'nın bir doğası olduğuna (saf düşünce, kendi kendisinin düşüncesi) ve bu doğanın zorunlu bir varlığa sahip olduğuna inanmaktadır. O halde Aristoteles en azından bu tür maddesiz varlıklarla ilgili olarak zorunlu olanı, nedeni, tümele özdeş kılamaz ve kılmamaktadır. Bundan varacağımız sonuç, ay-altı dünyasını meydana getiren varlıklarda tümelin, her türlü tümelin değil, en alt türleri meydana getiren tümellerin nedenle ve zorunlu olanla karışmasına karşılık Aristoteles'te onu mutlak olarak zorunlu olana veya nedene özdeş kılmak zorunda olmamamızdır. Başka deyişle zaman zaman aksi yönde beyanlarda bulunmasına ve bilimin konusu olan nedeni ve zorunlu olanı tümele özdeş kılar gibi sözler sarf etmesine rağmen, Aristoteles'te

esas olanın tümel değil, "zorunlu olan" olduğu ve onun bu zorunlu olanı "tümel olarak tümel"de değil, "doğa ve özler olarak tümel"de bulduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Bu uzun, ama Aristoteles'in bilim anlayışının doğru kavranması bakımından gerekli olduğunu düşündüğümüz açıklamalardan sonra tekrar konumuza dönelim. Bilim nedir? Bilim, kıyas denilen akıl yürütme aracılığıyla kanıtlanmış önermeler topluluğudur. Fakat bu tür önermeler kendilerine dayanacakları, kendilerinden çıkacakları öncüller gerektirir. Bu öncüllerin kendilerinin de başka kıyasların sonuçları olmaları, yani kanıtlanmış olmaları arzu edilen bir şeyse de, geriye doğru tümü kanıtlanmış önermelerden meydana gelecek bir bilimsel yapının mümkün olmadığını biliyoruz. O halde kendileri kanıtlanmış olmayan birtakım öncüllere ihtiyacımız olacaktır. Bu öncüller ise Aristoteles'in kendisinin de kabul ettiği gibi son tahlilde tümevarım veya deneyle oluşacaklardır.

Peki kanıtlamanın bu öncüllerinin hangi özelliklere sahip olmaları gerekir? Aristoteles'e göre her şeyden önce onların "doğru" olmaları gerektiğini biliyoruz. Genel olarak kıyasların öncülleri yanlış olabilir; ancak bu durumda, onlardan hareketle düzgün akıl yürütmeler yapsak bile, sonuç yanlış olacaktır. Aradığımız şey bilim olduğuna göre bilimsel kıyasların öncüllerinin ilk ve temel özelliklerinin, doğru olmaları gerektiği açıktır.

Öte yandan Aristoteles'e göre, bir şeyi bilimsel anlamda bilmek, onun başka türlü olamayacağını, zorunlu olduğunu bilmek demektir. Başka deyişle bilim, mümkün olanın değil, "zorunlu olan"ın alanıdır; mümkün olanı değil, zorunlu olanı konu alır. O halde eğer sonuçlarımızın zorunlu olmalarını istiyorsak öncüllerimizin de zorunlu olmalarını istemek zorundayız. Bu ise iki şey demektir: I) Öncüllerin, konularının her örneği ile ilgili olarak doğru olmalarının zorunlu olması (Akıllılık her insan için zorunlu olarak doğrudur); II) Öncüllerin özneyle yüklem arasında tesis ettikleri bağın *özsel* (per se) bir bağ olma-

sı (Akıllılık; beyazlık, siyahlık, gülme vb gibi özelliklerden farklı olarak insanın özünü ifade eder). Örneğin insanın gülen bir varlık olduğu doğrudur. Ama gülmek insanın özü değildir. Dolayısıyla "insanın gülen bir varlık olduğu", Sokrates'in bir insan olduğu, dolayısıyla Sokrates'in gülen bir varlık olduğu şeklinde bir akıl yürütmeyle varılacak sonuç doğru olacaktır, ama insanın özünü ifade eden bir öncülden hareket etmediği için bilimsel olmayacaktır.

Böylece Aristoteles'in bilim hakkındaki düşüncelerinin şunlar olduğunu görmekteyiz: Bilim, doğru bilgidir, şeyler hakkında onlara uygun olan bilgidir. Ancak bu bilgi şeylerde gelip geçici olanı, değişeni konu olarak almaz. Onlarda değişmeyen, her zaman varolan, başka türlü olması mümkün olmayan nitelikleri, ana nitelikleri, özellikleri konu alır. Bu tür şeyler bireysel, duyusal varlıkların özlerini, doğalarını teşkil eden ve Platon'un tümeller dediği şeylerdir. Ancak bu tümeller, tümel olmaları bakımından değil, gerçek doğalar, özler olmaları, zorunlu şeyler olmaları bakımından bilimin konusunu oluştururlar. Bu tür şeyler Aristoteles'e göre doğa biliminde en alt türler diye adlandırılan varlıklardır. Bunların bilgisi için duyusal algı veya gözlemin yeterli olacağı düşünülebilir. Ama duyusal algı veya gözlem veya deney bize sadece şurada ve şimdi bulunan şeyi veya olanı, olguyu verirler. Onlar bir şeyin "şu şekilde" olduğunu söylerler, ama onun "neden dolayı" o şekilde olduğunu söylemezler. Oysa bizim aradığımız "her zaman" ve "her yerde" olandır ve biz onun neden dolayı öyle olduğu, öyle olmasının zorunlu olduğunu bilmek ihtiyacındayız.. Böylece, tümevarımın neden dolayı bilim olmadığı ortaya çıkar. Çünkü tümevarımda belki özü, doğayı, tümeli görebiliriz. Ama onu nedenle göremeyiz, onun varlığının zorunluluğunu göremeyiz. O halde bilim kanıtlama olmalıdır. Kanıtlamada bir özelliğin bir şeye ait olduğunun nedeni ve zorunluluğu ortaya konur. Kanıtlama kıyaslara dayanılarak yapılır. O halde bilimsel önermeler, kıyasların sonuç önermelerinden meydana gelirler. Ancak kıyas biçimsel bir akıl yürütme işlemi olarak doğruyu da yanlışı da kanıtlayabilir. Bunun için kıyasın öncüllerinin doğru olma, öze ilişkin olma, zorunlu olanı konu alma gibi bazı özelliklere sahip olmaları gerekir.

DİYALEKTİK OLARAK DOĞRU VE GEÇERLİ KIYAS: *TOPİKLER*

Kıyasın maddesi bakımından esas olarak iki kullanımı olduğunu biliyoruz. Kıyas, bilimsel akıl yürütmelerin bir aracı olabileceği gibi, bilimsel olmayan akıl yürütmeler için de kullanılabilir. Bilimsel akıl yürütmelerin öncüllerinin öze ilişkin, doğru ve zorunlu önermeler olmaları gerektiğini gördük. Ama elimizde her zaman böyle önermelerin olmadığı ve olamayacağı açıktır. Elimizde doğrulukları kesin olmayan, "muhtemel" veya "akla yakın" öncüller olduğunda da onlardan hareketle yine kıyaslara dayanan akıl yürütmeler yapıp, bilimsel önermelerin ölçütlerini karşılamasa da muhtemel, akla yakın sonuçlara varamaz mıyız? Aristoteles bu sorunun cevabının daha önce işaret ettiğimiz gibi, "evet" olması gerektiğini düşünmektedir.

Platon daha önce doğru ile sanı arasında bir ayrım yapmış ve Sofistlerin her türlü doğruyu ve gerçeği ortadan kaldırmalarına ve her türlü bilgiyi sanıya indirgemelerine karşı bilimin (episteme) mümkün olduğunu ileri sürmüştü. *Theaitetos*'ta çeşitli doğru veya bilgi anlayışlarını tartıştıktan sonra bilimi meydana getirecek doğruları "nedenle bilme"ye özdeş kılmış ve *Devlet*'te bu tür bilgileri bize sağlayacak olan en yüksek bilimin diyalektik olduğu sonucuna varmıştı.

Aristoteles de, Platon'un bu bilim veya doğrunun bilimsel bilgisi ile sanı arasında yaptığı ayrımı korumakta, ancak Platon'un bilimi diyalektiğe özdeş kılan tezini kabul etmemektedir.

Diyalektiğin Sokrates'in ahlâka ilişkin doğruları ortaya çıkarmak için kullandığı diyalogla sıkı ilişkileri vardı. Sokrates insanlarla karşılıklı konuşmalarının, onları sorguya çekmelerinin sonuçta ahlâkla ilgili doğruları ortaya çıkarabileceğine inanmaktaydı. Sokrates kamuoyu denen şeyin veya insanların genel olarak sahip oldukları ortak düşünce ve görüşlerin, o biçimleriyle doğru olmadıklarını kabul etmekteydi. Ancak insanlar, bu görüşleri, onların tüm kapsamları ve sonuçları hakkında bilinçli kılındıkları takdirde, karşılıklı konuşma, sorguya çekme sayesinde doğrulara ulaşabilirlerdi.

Platon'un kendisi de, doğrunun keşfedilmesi ile ilgili olarak Sok-

rates'in bu yöntemine belli bir değer vermişti. Ama o kamuoyunun düşünceleri veya insanların ortak kanılarının doğruyu ifade ettiği konusunda Sokrates kadar iyimser değildi. İdealar Kuramı'nın kamuoyunun genel kanılarına ne kadar aykırı olduğunu söylememize gerek yoktur ve Platon da bunun böyle olduğunu bilmekteydi. Bununla birlikte Platon, Sokrates'in diyalog formunu bütün eserlerinde devam ettirdiği gibi, gerek iyi soru sorup, iyi cevap verme sanatı olarak, gerekse kavramları düzgün bir biçimde birbirleriyle birleştirme ve ayırma, bölme sanatı olarak diyalektiği bilimin yöntemi olarak sunmaktaydı.

Ne var ki, Aristoteles böyle düşünmemektedir; çünkü o hakikatin onun üzerinde konuşan kişilerin konuşmalarından bağımsız bir doğası olduğuna inanmaktadır. Bilimde sözkonusu olan kanılar değil, şeylerin gerçekliğidir. Başka deyişle hakikatin kaynağı veya dayanağı insanların konuşmaları veya kanıları değil, eşyanın kendisinin doğası ve bu doğayı dile getiren yargılardan aklın kendi gücüyle çıkarılan zorunlu sonuçlardır.

Bununla birlikte Aristoteles insanların kanılarının hiçbir değer ifade etmediği, onları hareket noktaları olarak alacak akıl yürütmelerin hiçbir yarar sağlayamayacağı görüşünde de değildir: "Sağduyuyu sahip hiçbir insan hiç kimse tarafından savunulmayacak bir iddia ileri sürmez ve hiç kimse herkes için veya insanların çoğunluğu için apaçık olan bir şeyi bir güçlük olarak ortaya koymaz" (*Topikler* 104 a 5-6). Hele ahlâk veya siyaset gibi, konularının mahiyet olarak fiziksel doğalardan büyük farklılıklar gösterdiği alanlarda, insanların sahip oldukları görüşlerin epeyi büyük bir doğruluk payı içerdiklerini ve bu alanlarda insanların veya onların çoğunluluğunun kanılarına önem vermek gerektiğine inanmaktadır.

Aristoteles diyalektik akıl yürütmelerin kendisinden hareket edeceği bu kanılar içinde herkes veya insanların çoğunluğu tarafından kabul edilen veya onlar arasında en ünlüleri ile en bilgeleri tarafından benimsenen kanıları (endoksa) zikretmektedir (*Topikler* 100 b 23-24). Öte yandan diyalektiğin bunun dışında bazı faydaları olduğuna da inanmaktadır.

Aristoteles bu faydaları genel olarak üç başlık altında toplamaktadır: I) Diyalektik genel olarak zihin alıştırmalarında bulunmamıza yardımcı olabilir; başka deyişle o bir zihin cimnastiği olmak bakımından yararlı olabilir; II) Karşımızda bulunan bir insanın kendi kanılarını öncül olarak alıp ondan gerekli olan sonuçları çıkarmamız ve böylece muhatabımızı çürütmemiz ve düzeltmemizde işe yarayabilir; III) Nihayet diyalektik veya diyalektik akıl yürütmeler asıl anlamında bilimlere yardımda bulunabilirler (*Topikler*,101 a 25-35).

Aristoteles bu üçüncü bağlamda diyalektiğin iki bakımdan işimize yarayacağını düşünmektedir. Birinci olarak diyalektik sayesinde her bilimle ilgili belli başlı sorunları, güçlükleri (aporei) ele alıp onlar hakkında ileri sürülen çeşitli ve farklı görüşleri öğrenebiliriz. Bu birbirlerinden farklı görüşleri öğrenmek bize o güçlüklerle ilgili her iki yönde kanıt sağlama imkânı verir. Bu ise o güçlükler veya problemlerle ilgili kendi araştırmalarımızda bize doğru ve yanlışı daha kolay keşfettirir (*Topikler* 101 b 35). Örneğin metafiziğin konusu olan varlığın ne olduğu, maddi mi yoksa madde-dışı bir özelliğe mi sahip olduğu, sayısının kaç olduğu vb. gibi konularda filozoflar şimdiye kadar birbirinden farklı, birbirine aykırı, ama aynı ölçüde akla yakın görünen bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Sadece metafiziğin veya varlıkbilimin konusu olan varlık değil, fiziğin veya doğa felsefesinin konusu olan doğa (physis) hakkında da bu aynı durum sözkonusudur. Bu görüşlerin ele alınması ve incelenmesi, metafizik veya fizik alanında problemlerin durumunu ve bu problemlere getirilen farklı çözümlerin değerini görmemize yardımcı olabilir Böylece kendi çözümümüzü ortaya atarken, daha güvenli bir konumda olabiliriz. Aristoteles bu görüşünün sonucu olarak, her özel bilime tahsis ettiği eserlerinin başında kendi zamanına kadar o özel bilimin konu ve problemlerini "diyalektik" bir araştırma veya sergilemeye tabi tutar.

Bundan başka diyalektik, bilimlerin ilk ilkelerini açığa çıkarmakta da bize yardımcı olabilir. Örneğin Aristoteles'e göre, özdeşlik veya çelişmezlik ilkesi, böyle bir ilkedir. Daha önce söylediğimiz gibi özdeşlik ilkesi her türlü akıl yürütmenin kendisine dayandığı ana il-

kedir, dolayısıyla bilimin, bütün özel bilimlerin temel ilkesidir. Şimdi özdeşlik ilkesinin kendisini kanıtlamamıza imkân yoktur. Çünkü her türlü kanıtlama özdeşlik ilkesine dayanır, onu varsayar. Ne var ki, özdeşlik ilkesini tersinin imkânsız olduğunu göstermek suretiyle, yani dolaylı bir yolla kanıtlamak yoluna gidebiliriz veya Aristoteles'in kendi sözleriyle özdeşlik ilkesini inkâr eden birinin bu görüşünü "çürütmek"(elenchus) suretiyle onun doğruluğunu gösterebiliriz (*Metafizik*, 1006 a 35 vd).

GEÇERSİZ KIYAS VEYA AKIL YÜRÜTMELER: SOFİSTİK DELİLLERİN ÇÜRÜTÜLMESİ

Aristoteles, diyalektiği veya diyalektik akıl yürütmeleri özenle, "eristik"ten veya sofistik akıl yürütmelerden ayırır ve bu ikinci tür akıl yürütmeleri mantığa tahsis etmiş olduğu eserlerin sonuncusunda, yani *Sofistik Delillerin Çürütülmesi* veya *Sofizmaların Çürütülmesi* diye çevrilebilecek eserinde (*De Sofisticis Elenchis*) ele alır.

Sofistik veya eristik bir akıl yürütme nasıl bir akıl yürütmedir? Aristoteles'e göre bu akıl yürütme, I) Ya muhtemel veya "genel olarak kabul edilmiş görünen, ama *gerçekte* öyle olmayan kanılardan hareketle yapılan bir akıl yürütmedir veya II) Genel olarak kabul edilen veya öyle görünen kanılardan hareket eden, ama *düzgün bir biçimde yönlendirilmeyen*, böylece bizzat akıl yürütmenin kendisinde yanlışlar yapılan bir akıl yürütmedir (*Topikler* 100 b 23-101 a 1). O halde diyalektiğin, doğru bir akıl yürütme olmasına ve öncüller olarak muhtemel, akla yakın önermelerden hareket ettiği için bizi doğruya ulaştırmada belli bir değere sahip olmasına karşılık sofistik akıl yürütme hem hiçbir doğruluk içermeyen öncüllerden hareket etmesinden hem de akıl yürütme işleminin kendisinde bilerek veya bilmeyerek yanlışlar yapılmasından ötürü, hiçbir değeri olmayan bir akıl yürütme, düpedüz aldatma, kandırma veya yanıltmacadır, safsatadır.

Aristoteles sofistik akıl yürütmeleri veya yanıltmacaları başlıca iki grupta toplar: I) Kelimelerden, kelimelerin anlamlarıyla ilgili karıştırmalardan, dilden ileri gelen yanıltmacalar; II) Kelime-dışı, dil-dışı

alandan kaynaklanan yanıltmacalar. Birinci tür yanıltmacalar bir kelimenin çift anlamlı veya çok anlamlı olması, bir cümlede kelimelerin yanlış bir biçimde bir araya getirilmesi veya onların yanlış bir biçimde ayrılması vb.'den kaynaklanırlar. İkinci tür yanıltmacalar ise dil-dışı alanla ilgili yanıltmacalardır.

Ross'un haklı olarak işaret ettiği gibi, Aristoteles'in mantığının en değerli kısmı sofizmalar öğretisi değildir (Ross, 78). Çünkü sözkonusu sofizmaların bir bölümü en saf bir insanın bile kanamıyacağı kelime oyunlarından ibarettir. Örneğin, Megara okuluna ait Diodoros Kronus'a mal edilen yanıltmaca bu türdendir: "Kaybetmediğimiz bir şeye sahibizdir. Boynuzlarımızı kaybetmedik. O halde boynuzlarımız vardır"; veya "Elektra erkek kardeşi Orestes'i tanır. Şimdi Elektra (önünde bulunan kılık değiştirmiş) Orestes'i tanımamaktadır. O halde Elektra tanıdığı şeyi tanımamaktadır" veya Platon'un *Eutydemos* diyalogunda verdiği örnek: "Köpeğinizin yavruları vardır. O halde o bir babadır. O sizin köpeğinizdir. O halde o sizin babanızdır."

Bazı yanıltmacalar ise daha inandırıcı olmakla birlikte, büyük ölçüde yapaydır. Örneğin "Eğer Koriskos Sokrates'ten farklı ise ve eğer Sokrates bir insansa o halde Koriskos 'insan'dan farklıdır." Ancak başka bazılarında Aristoteles, varlığını bugün de kabul ettiğimiz önemli bazı yanlış akıl yürütme örnekleri üzerinde haklı olarak durur. *Savı kanıtsama* (petitio principi, petition de principe) denilen mantık yanlışı bunlardan biridir: Bir önermeyi, bu önermenin kendisini temele alarak kanıtlayamayız veya başka deyişle kanıtlamak istediğimiz bir iddianın kendisini kanıtlamamızda bir ilke olarak kullanamayız.

Aristoteles'in mantığa ilişkin sözkonusu son kitabı, Yunan insanının doğru düşünme ve aklını uygun kullanma yoluna yeni girdiği bir sırada, yani henüz tam olgunluğa erişmediği bir dönemde düştüğü hataların, karşılaştığı engellerin veya güçlüklerin bir sayımı, betimlenmesi olarak ele alınmalıdır.

5

Varlık Felsefesi veya Metafiziği



"VARLIK, ÇEŞİTLİ ANLAMLARA GELİR: BİR ANLAMDA O, BİR ŞEYİN OLDUĞU ŞEYİ VEYA TÖZÜ, BİR BAŞKA ANLAMDA BİR NİTELİĞİ VEYA NİCELİĞİ VEYA BU TÜR DİĞER YÜKLEMLERDEN BİRİNİ İFADE EDER. VARLIK, BÜTÜN BU ANLAMLARA GELMEKLE BİRLİKTE ASIL ANLAMINDA VAROLAN BİR ŞEYİN 'BİR ŞEYİ O ŞEY YAPAN ŞEY' YANİ ONUN TÖZÜNÜ İFADE EDEN ŞEY OLDUĞU AÇIKTIR... BUNDAN DOLAYI ASIL ANLAMINDA VARLIK, YANİ HERHANGİ BİR ANLAMDA VARLIK DEĞİL DE MUTLAK ANLAMDA VARLIK, ANCAK TÖZ OLABİLİR."

Metafizik, VII Kitap, 1. Bölüm

16. yüzyılda bir ressam tarafından çizilen bu çizimde Aristoteles en önemli şerhçisi İbni Rüşt'e öğretisini anlatırken (Kaynak: The Pierpont Morgan Library, New York).

METAFİZİK NEDİR?

Aristoteles'in bilimleri teorik, pratik ve prodüktif olarak üç ana gruba ayırdığını, birinci gruba giren bilimleri ise genel olarak matematik, fizik ve metafizik veya teoloji olarak yine üç alt grupta topladığını biliyoruz. Bu üç bilimin birbirinden ayrılması ilkesi ise basit olarak şuydu: Matematik hareketsiz, yani oluş ve yokoluş içinde olmayan, ancak "bağımsız bir varlığa", yani "tözsel bir varlığa da sahip olmayan" nesneleri inceler. Fizik, bağımsız bir varlığa sahip olan, yani tözler olan, ancak "hareketsiz olmayan", tersine "hareket" veya "oluş ve yokoluş" içinde bulunan varlıkları inceler. Metafiziğin veya teolojinin konusu ise hem tözler olan, yani "bağımsız bir varlığa sahip olan", hem de "hareket, yani oluş ve yokoluş içinde bulunmayan" varlıklar olacaktır.

Metafiziğin Üç Farklı Tanımı

Bu bakış açısından ele alırsak metafiziğin biricik konusunun Tanrı olması gerekeceği açıktır. Çünkü Aristoteles'in oluş ve yokoluş içinde olmayan, ama aynı zamanda bağımsız bir varlığa sahip olan şey olarak gördüğü tek varlık, ilerde göreceğimiz gibi sadece Tanrı'dır. Ancak

Aristoteles'in kendi kendisini düşünen bir düşünce ve saf akıl olarak tanımladığı Tanrı'nın yanısıra ay-üstü dünyasına ait olan göksel cisimlerin akıllarını da Tanrı ile aynı özellikleri paylaşan bağımsız varlıklar, saf akıllar olarak tasarladığını gözönüne alırsak, metafiziğin inceleme alanı içine göksel cisimlerin akıllarının da gireceğini kabul edebiliriz. Öte yandan, Aristoteles'in üzerlerinde bazı değişiklikler yaparak, Platon'un İdealarının, yani gayri maddi nitelikteki tözlerinin, tümellerinin varlığını da kabul ettiğini biliyoruz. Aristoteles, Platon'un bütün tümellerini kabul etmemekle, onlar arasında daha önce değindiğimiz gibi sadece en alt türleri ifade eden tümellerin dış dünyada gerçek bir varlığa karşılık olduklarını söylemekle birlikte, bu tümellerin doğasında herhangi bir değişiklik yapmayı düşünmez. Yani Aristoteles Platon'un İdealarına tekabül eden kendi Formlarının da herhangi bir oluş ve yokoluş içinde olmadığını kabul eder. O halde onlar da bu değişmezlik özellikleriyle metafiziğin konusunu oluşturabilirler. Nihayet Aristoteles'in psikolojisinde önemli bir rol oynayan ve üzerinde çok tartışmalar yapılmış olan, insan aklının bir parçasını oluşturmayan, insana "dışardan gelen" Faal Akıl'ın da özü itibariyle tanrısal bir özellik taşıdığını, bu niteliğiyle yukardan sayılan varlıklar grubu içine girdiğini ve böylece metafiziğin ilgilendiği varlıklar grubuna dahil olduğunu söyleyebiliriz.

Ne var ki, Aristoteles bununla yetinmemektedir. *Metafizik*'in IV. kitabının metafiziğin konusunun ne olduğunu ortaya koyma amacına tahsis edilen ilk bölümünde onu "varlık bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim" olarak tanımlamaktadır.

Son olarak Aristoteles metafiziğe üçüncü bir konu daha verdirmektedir. Bu aynı kitabın 3. Bölümü'nde metafiziğin aynı zamanda "kanıtlamanın ilk ilkeleri"ni de incelemesi gerektiğini söylemekte ve gerçekten de onun geri kalan bölümlerinde (3-8. Bölümler) her kanıtlamanın temelinde bulunan iki ilkenin, *İkinci Analitikler*'in ilk ilkelerinin, yani çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerinin yasalarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Metafiziğin konusunun böylece farklı biçimlerde tanımlanmasında belli bir sorunun olduğu açıktır ve bu sorun haklı olarak Aristoteles araştırmacılarını epeyi meşgul etmiştir. Birinci bakış açısına göre metafizik, konusu Tanrı ve tanrısal şeyler olan özel bir bilim, yani teoloji olmak durumundadır. İkinci bakış açısı veya tanımlama tarzında Aristoteles metafizikten bugün bizim ontolojiden veya varlık felsefesinden anladığımız şeye benzer bir şeyi anlamaktadır. Üçüncü bakış açısında ise metafizik bu ikisi ile de ilgisi olmayan bir şey, her türlü bilimin temelinde bulunan ilk ilkelerin, ortak ilkelerin bir araştırması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ancak konuya daha yakından ve derinlemesine bakıldığında birçok Aristoteles araştırmacısı tarafından haklı olarak işaret edilmiş olduğu gibi, ortada fazla büyük bir çelişkinin olmadığı da savunulabilir. Bunu görmek için önce sonuncu konudan başlayalım.

Bilimlerin Ortak İlkelerini Araştırma Olarak Metafizik

Aristoteles'in, kendi mantığıyla varlık öğretisi arasında, bugün formel mantıkçıların, mantıkla ontoloji arasında kurmayı düşünmedikleri türden bir ilişki kurma arzusunda olduğunu biliyoruz. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Aristoteles, mantığın salt düşüncenin, akıl yürütmenin işleyişini tasvir edecek veya doğru düşünmenin, düzgün akıl yürütmenin kurallarını tespit edecek bir disiplin olmadığını düşünmektedir. Çünkü ona göre, daha önce birkaç kez tekrarladığımız gibi dil düşünceyi, düşünce ise varlığı yansıtır. Bundan dolayı özdeşlik ilkesi sadece düşüncenin değil, aynı zamanda varlığın ilkesidir. Aristoteles'in özdeşlik veya çelişmezlik ilkesini, şeylerin üzerinde yüzen bir ilke olarak almadığını, tersine onu yalnız düşüncenin değil, özlerin kendilerinin de bir zorunluluğu, şeylerin kendilerinde iş gören bir ilke olarak aldığını gördük. Hamelin'in sözleriyle bu ilke "özler dünyasında daha aşağıdaki özleri çevreleyen ve onlara nüfuz eden bir öz olarak genel bir karakter" değildir. Çelişmezlik ilkesi, her öz türünde hatta her özde özel bir nitelik gösterir. Başka deyişle her öz kendisine uyarlanmış, kendisine özgü bir çelişmezlik yasasına sahiptir. Konuya bu açıdan baktığımızda

her türlü kanıtlamanın ilk ilkelerinin, konusu "varlık olmak bakımından varlık ve ona ait en genel niteliklerin incelenmesi" olan metafiziğin veya ontolojinin soruşturma alanına gireceği açıktır. Çünkü bu ilkeler, yani özdeşlik veya çelişmezlik ilkeleri "sadece aklın veya düşüncenin ilkeleri" değildirler; aynı zamanda "varlığın veya varlık olmak bakımından varlığın ilkeleri"dirler.

Öte yandan her bilim varlığın bir cephesini veya boyutunu inceler. Bu ilkelerin incelenmesi ise, Aristoteles'e göre, herhangi bir özel bilimin, örneğin matematiğin veya fiziğin konusu olamaz. Çünkü onlar herhangi bir özel bilimin inceleme konusu olan özel bir varlık türüne veya varlık alanına mahsus ilkeler değildirler. Bu durumda onların herhangi bir özel bilim tarafından incelenmesi ne mümkün ne de doğru olacaktır. Bunun sonucu olarak, konusu varlık, varlık olmak bakımından varlık ve bu varlığa yine varlık olmak bakımından ait olan en genel nitelikler olan metafiziğin, özdeşlik ve çelişmezlik gibi bütün bilimlerin ortak ilkelerini inceleme hakkı ve ödevi bulunan bir bilim veya disiplin olduğunu rahatlıkla kabul edebiliriz.

Teoloji ve Ontoloji Arasındaki İlişkiler

Metafiziğin ontoloji veya teoloji olarak tanımlanmasında ise biraz daha fazla güçlük vardır. Aristoteles'in *Metafizik*'inin IV. Kitabının tümünde, özellikle bu kitabın ilk 1. ve 2. bölümlerindeki anlayışı tamamen ontolojik bir anlayış gibi görünmektedir. Bu kitapta varlık olmak bakımından varlığı Aristoteles "bütün varolan şeylerde ortak olan bir kavram" olarak ele almaktadır. Ama büyük öneme haiz başka pasajlarda (E, 1, 1026 a 6; K, 7, 1064 a 28) varlık olmak bakımından varlık, bundan farklı olarak, duyusal üstü tözleri, yani Tanrı'yı, gök kürelerinin akıllarını ve insan ruhunun Faal Akıl diye adlandırılan ve bedenden ayrı olarak yaşayabilen kısmını ve hatta XII. kitapta yalnızca en mükemmel, tek ve aşkın bireyi, yani Tanrı'yı ifade etmektedir.

Aristoteles araştırıcıları bu birbirinden çok farklı iki tavrı açıklamak için de çok çaba harcamıştır. Bu araştırmacılar arasında en önemlilerinden biri olan Jaeger, bu güçlüğü çözmek için Aristoteles'in

düşüncesinde bir evrimin varlığını kabul etmiştir. Buna göre Aristoteles başlangıçta varlık olmak bakımından varlığı, varlığı diğer varlıkların varlığının koşulu olan bir birey yani Tanrı olarak tanımlamıştır. Ancak daha sonra zihninde yavaş yavaş gerçekleşen bir evrim sonucunda metafizik, onun için varolan her şeyin genel özelliklerinin ontolojik bilimi olmuştur.

Başka ve yine aynı ölçüde ünlü bazı Aristoteles araştırmacılarına göre ise bu iki bakış açısı arasında ciddi bir çelişki yoktur. Çünkü, Aristoteles'e göre metafiziğin konusu olan varlık, varlık olmak bakımından varlıktır. Diğer yandan Tanrı *en mükemmel*, en *tam anlamında* varlık veya *töz*dür. Evet, bütün varlıklar varlığa sahiptir ve bu anlamda varolan her şey vardır. Ama kelimenin tam ve mutlak anlamında varolan, sadece Tanrı'dır. Başka deyişle varolan her şey vardır, ama *aynı ölçüde, aynı anlamda* var değildir. İşte varlığın, bir yandan varolan bütün şeylerde ortak veya benzer bir şey olması, onu bu niteliğiyle inceleyecek bir ontoloji bilimini mümkün kıldığı gibi, varolan şeyler arasında ancak Tanrı'nın kelimenin en gerçek anlamında, mutlak anlamda var olması veya varlık niteliğine sahip olması da onun aynı zamanda teoloji (tanrıbilim) olması imkânını sağlamaktadır. Böylece Aristoteles'te varlığı genel olarak varlık, varlık olmak bakımından varlık olarak inceleyen ontoloji ile onu en mükemmel anlamda varlık, mutlak anlamda varlık olarak inceleyen tanrıbilim birbiriyle birleşmektedir.

Burada tartışmalar varlık kavramının kendisi üzerinde yoğunlaştığı için, Aristoteles'in Yunan felsefesi içinde bir devrim oluşturup, çığır açan varlık anlayışı üzerinde daha yakından durmamız gerekmektedir.

VARLIK NEDİR?

Varlık-Oluş Sorunu

Yunan felsefesi evrendeki oluş ve değişme olgusunu açıklamak ihtiyacıyla ortaya çıkmıştı: Doğada bir şeyler olmakta, nesneler sürekli olarak değişmekte ve başka kılıklara bürünmektedir. Acaba bu değişen,

olan şeylerin altında değişmeyen, aynı kalan bir şey veya şeyler var mıdır? Bu değişmenin bir düzeni, mantığı, yasası var mıdır? Doğadaki nesnelerin çeşitlilikleri ve çoklukları altında bir birlik bulabilir miyiz? İşte, Sokrates öncesi dönemde Yunan felsefesinin cevaplamaya çalıştığı ana sorular bunlardı.

Yine bildiğimiz gibi ilk Yunan filozofları değişen şeyler altında değişmeyeni, olan şeyler altında oluşa tabi olmayanı, şeylerin çokluğu altında birliği bulduklarını düşünmüşlerdi ve onun maddi, aynı zamanda değişme yeteneğine sahip olan canlı bir şey, *su*, *hava*, *apeiron* vb. olduğunu söylemişlerdi. Ancak daha önce değindiğimiz gibi Herakleitos bu açıklama tarzını reddetmişti. Ona göre aslında ortada varolan, değişmeyen, hep kendi kendisinin aynı kalan bir şey yoktu. Bu, sürekli değişme içinde olan bir varlık kavramı, deyim yerindeyse kendi içinde çelişik bir kavramdı. Böylece Herakleitos'a göre varlık kavramını veya varlığı bir yana bırakmak ve onun yerine basit olarak oluşu geçirmek, yani asıl varolan şeyin oluş olduğunu veya ancak oluşun varolduğunu söylemek gerekirdi.

Herakleitos'un varlık ve oluş kavramları arasındaki çelişkiyi vurgulaması; Parmenides'i varlığı korumak üzere oluşu birliği korumak üzere çokluğu reddetmeye götürmüş, sonuçta o varlığın varolduğunu, var olması gerektiğini ve eğer varsa ezeli, ebedi, bölünmez, parçalanmaz, değişmez, oluş içinde olmayan bir şey olması gerektiğini öne sürmüştü.

Ancak varlığı düşünen soyut aklın bu talepleri kabul edilince, bu kez de evrendeki oluş ve değişme, hareket ve hayat reddedilmek zorunda kalınmaktaydı. Bu nedenle çoğulcu materyalistlerin hem Parmenides'in niteliklerini itiraz kabul etmez bir şekilde belirlemiş olduğu varlığını korumak, hem de oluş ve değişmeyi açıklamak için sözkonusu varlıkların sayısını çoğaltmaktan ve oluşu bu çok sayıdaki varlıkların birbirleriyle birleşmesi ve ayrılması olarak tanımlamaktan başka çareleri kalmamıştı.

Platon da Parmenides'in varlığa veya gerçekliğe ilişkin bu anlayış tarzını paylaşmaktaydı: Varolan bir şey veya varlık, eğer gerçekten

varsa, Parmenides'in sözünü ettiği niteliklere sahip olmak zorundaydı. Ancak bu arada Sokrates ortaya çıkmış ve maddi olmayan bazı gerçekliklerin, ahlâkî erdemlerin varlığı fikrini ortaya atmıştı. Platon, bir yandan Parmenides'in varlığa ilişkin bu anlayışını benimserken, öte yandan Sokrates'ten bu maddi olmayan varlıklar yani ahlâkî erdemler fikrini almış ve bu ikisini birleştirerek İdealar görüşünü ortaya atmıştı.

Aristoteles Platon'un öğrencisi olmak üzere Akademi'ye geldiğinde, Yunan felsefesinin varlık ve oluş sorunları konusunda varmış olduğu nokta buydu. Aristoteles Platon'un varlığın özü itibariyle ezeli, ebedi, hareketsiz, değişmez vb. olması gerektiği ve bunun için gayrı maddi bir özellikte olmak zorunda olduğu düşüncesinin özünde doğru olduğunu kabul edecektir. Fakat Platon'un esas ilgisinin değişmezliğin mükemmel alanı olan matematik olmasına karşılık, Aristoteles doğayla uğraşmak istemekteydi. Doğa ise tam da değişmenin, hareketin, oluşun alanıydı. Balıklar yumurtlamakta, memeliler doğurmakta, tohumlardan bitkiler meydana gelmekteydi. Platon'un İdeaları, onun bu konudaki bütün çabalarına rağmen, bu oluşları ve değişmeleri açıklayamamaktaydı. Çünkü onlar "değişmenin değil, değişmemenin" ilkeleriydiler ve Platon için değişmeyi kabul etmek, varlığı bir kenara itmek anlamına gelmekteydi.

Öte yandan Aristoteles, Sokrates öncesi dönemin çoğulcu materyalistlerinin, bu arada büyük Demokritos'un değişmeyi, oluş ve yokoluşu açıklamak için belli bir model geliştirdiklerini görmekteydi. Bu modele göre varlıklar vardı, onların kendilerinde herhangi bir "değişme" meydana gelmemekteydi. Onlar yalnızca birbirleriyle ilişkiye girerek, birleşerek veya ayrılarak, "değişik şeyler"i "oluş"u meydana getirmekteydiler. Bu filozoflar böylece hem Parmenides'in oluşçulara yönelttiği eleştiriden kurtulacaklarını, hem de doğadaki çokluk ve oluşu açıklayabileceklerini düşünmekteydiler.

Yer Değiştirme veya Değişme Olarak Oluş

Aristoteles çoğulcu materyalistlerin bu açıklama tarzlarında ciddi bir problemin yattığını düşünmekteydi. Çoğulcu materyalistler aslında

oluşu anlamamakta veya oluşun gerçek doğasını görmemekteydiler. Çünkü onlar "değişmeyi, basit olarak yer değiştirmeye indirgemekteydiler." Şeylerin köklerinin, yani unsurların bir araya gelmeleri veya ayrılma ve ayrışmalarını, yani kısaca yer değiştirmelerini, oluş ve değişme olarak sunmaktaydılar. Oysa Aristoteles'e göre gerçek oluş "bir şeyin doğasının kendisinde gerçek bir değişme, bir başkalaşma meydana getirmek zorundadır." Bir meşe tohumu meşe ağacı olduğunda ortada yer değiştirmeden tamamen farklı yeni bir şey, bir doğal başkalaşım vardır. Doğurma kabiliyetine veya gücüne sahip olan bir kadın da artık eski genç kız değildir. Onda, onun doğasında gerçekten yeni olan, başka olan bir durum ortaya çıkmıştır. O halde gerçek anlamda oluşu, değişmeyi, başkalaşımı sahip olduğu tüm derinliğinde kavramak için başka bir modeli benimsemek gerekmekteydi.

Bu öyle bir model olacaktı ki, onda hem gerçek anlamda varlık olacaktı, hem de gerçek anlamda değişme. Ama gerçek anlamda varlık değişmezdi. O zaman yapılacak tek şey kalmaktaydı: Varlık kavramının kendisi üzerinde düşünmek ve onu daha yumuşak, daha plastik bir biçimde tanımlamak. Varlığı *tek anlamlı* bir terim olarak değil, *çok anlamlı* bir terim olarak almak. Başka deyişle varlık içinde deyim yerindeyse birtakım dereceler ayırt etmek; gerçek anlamda, mutlak anlamda varlıkla öyle olmayan veya bu anlamda tanımlanmayan varlıkları birbirinden ayırmak.

Aristoteles'in mantığına ayırdığımız bir önceki bölümde ele aldığımız kategoriler kuramında varlığın çok anlamlılığına ilişkin bu görüşün ipuçlarını görmüştük. Aristoteles kategorileri "varlık tarzları" olarak tanımlamakta, tözle diğer kategoriler arasında bir ayrım yapmaktaydı. Hatta tözün içinde de birincil tözle ikincil tözü birbirinden ayırmaktaydı. Bu kurama göre bazı şeyler tözlerdi veya onlar töz olarak varlığa sahiptiler. Bazı şeyler ise tözlere yüklenen en genel yüklemler ya da niteliklerdi ki, onlar da tözlerin nitelikleri veya özellikleri olarak vardılar. Örneğin Ahmet, Mehmet, şu görünen meşe ağacı hiç şüphesiz vardı; ama Ahmet ve Mehmet'te aynı zamanda insan olma özelliği veya doğası denilen bir şey de vardı. Aynı zamanda insan özü de vardı.

Ahmet'in, Mehmet'in ve onların doğalarının, özlerinin var olmasından söz etmemiz mümkün olduğu gibi onların bir niteliğe veya niceliğe sahip olduklarından söz etmemiz de mümkündü. Ahmet'in rengi beyazdı ve boyu bir metre altmış santimdi. Şimdi bu özlerin veya hele hele niteliklerin, niceliklerin Ahmet'ten bağımsız olarak, onun dışında var olmaları elbette sözkonusu değildi. Ancak şimdilik bizi ilgilendiren bu farklı varlık tarzlarının bağımsız olup olmadığı değil, birçok şeyin varolduğu veya farklı varlık derecelerine sahip olan şeylerin olduğudur.

Çok Anlamlı Bir Kavram Olarak Varlık

Aristoteles varlık kavramıyla ilgili bu görüşünü tam ve açık bir biçimde *Metafizik*'in IV. kitabının başında ortaya koyar. Burada varlığın tek anlamlı değil, çok anlamlı bir terim olduğunu ve birden çok anlama geldiğini belirtir. Buna göre varlık ne eşanlamlı (sinonim), ne eşsesli (homonim) bir terimdir. Varlık eşsesli bir terim değildir, çünkü eşsesli terimler arasında (örneğin Türkçe'de sayı olan "yüz"le, insan vücudunun bir parçası olan çehre anlamındaki "yüz" arasında) ortak olan hiçbir şey yoktur. Oysa varolan şeylerin varlıkları arasında bir anlam ortaklığı veya daha doğrusu bir anlam benzerliği vardır. Varlık, eşanlamlı bir terim değildir, çünkü eşanlamlı terimler arasında (örneğin Türkçe'de "kırmızı" ile "al" terimleri arasında) bir anlam özdeşliği veya aynılığı vardır. Varlık ise varolanların, aynı anlamda ve ölçüde paylaştıkları bir nitelik değildir.

Aristoteles varlığın ne tür bir şey olduğunu anlatmak için sağlık ve tıp örneğinden hareket eder:

> "Nasıl ki birinin sağlığı koruması, bir başkasının onu meydana getirmesi, bir diğerinin onun belirtisi olması, nihayet bir sonuncunun onu kabul etmesinden dolayı çeşitli 'sağlık'lı şeyler, sağlıkla ilgili iseler; yine nasıl ki ister hekimlik sanatına sahip olan, ister doğası bakımından ona uygun düşen, ister onun bir eseri olan anlamında kullanılsın 'tıbbi' sözcüğü bütün bu anlamlarında 'tıp'la ilgili ise... aynı şekilde 'varlık' sözcüğü de her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır. Bazı şeylerin tözler olmalarından,

başka bazılarının -örneğin soğukluk, sıcaklık, kuruluk, yaşlığın- tözün belirlenimleri olmalarından dolayı 'var' oldukları söylenir. Başka bazılarının –örneğin oluş ve büyümenin– "töze doğru bir gidiş" olmaları... veya tözün "nitelikleri" veya... 'hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri' olmaları ...anlamında varoldukları söylenir.. Nasıl ki 'sağlık'la ilgili şeyleri ele alan ancak tek bir bilim varsa aynı şey diğer durumlar için de geçerlidir. Çünkü sadece ortak bir kavrama sahip olan şeylerin incelenmesi tek bir bilim alanına ait değildir; bir ve aynı doğayla ilgili şeylerin incelenmesi de tek bir bilimin alanına aittir. Çünkü bu şeyler de belli bir anlamda ortak bir kavrama sahiptirler" (*Metafizik*, 1003 a 35-1003 b 15).

Aristoteles'in Varlık Anlayışının Platon'un Anlayışıyla Karşılaştırılması

Aristoteles'in varlığın nasıl bir kavram olduğu hakkındaki yukardaki sözleri son derece önemlidir. Bunlarla ortaya koyduğu yeni "varlık" anlayışının önemini ve kapsamını anlamak için onu Platon'un varlık anlayışı ile karşılaştırmak doğru olacaktır: Platon varolan şeylerin ancak "bir ve aynı anlamda" varolduklarına, var olmaları gerektiğine inanmaktadır. Başka deyişle Platon varlığı daha önce gördüğümüz gibi bir cins, en yüksek cins olarak almakta ve varolan her şey arasında cinse dayanan bir birliği (unité generique) görmektedir: İdealar vardır ve bütün İdealar bir ve aynı anlamda vardır. Onlar en yüksek cins veya tümel olan Varlık ideasından pay alırlar. Eğer İdealar varsa ve eğer onlar bir ve aynı anlamda varsa, o zaman, duyusal şeyler var olamazlar. Çünkü duyusal şeyler İdealarla aynı gerçekliğe sahip değildirler.

Kısaca Platon varlığın varolan her şeye aynı anlamda, aynı ölçüde ait olan veya olması gereken bir özellik olduğunu düşündüğü ve onu böyle tanımladığı için aynı varlık derecesine veya özelliğine sahip olmayan duyusal dünyanın varlığını ve gerçekliğini reddetmek zorunda kalmaktadır. Oysa Aristoteles varlığı tek anlamlı değil de, çok anlamlı bir kavram olarak tanımladığı, böylece onu yumuşattığı, plastikleştirdiği ve deyim yerindeyse parçaladığı için, tözsel varlığın yanında özsel varlığı, birinci dereceden tözün varlığı yanında ikinci dereceden

tözün, yani özün varlığını, akılsal-ideal varlığın yanında duyusal varlığı da kabul etmektedir. Bunun yanısıra Aristoteles İdea, yani Form olarak varlığın yanında, madde olarak varlığı da kabul edebilmektedir. Bunun en önemli sonucu Aristoteles'in maddeyi kuvveye indirgemesi, Formu ise fiil olarak tanımlaması olacaktır. Bu ise kendisine asıl problemini çözmek, yani oluşu açıklamak imkânını verecektir: Oluş (İngilizce'si becoming, Fransızca'sı devenir, Arapça'sı kevn) maddeden Forma, kuvveden fiile gidiştir.

O halde Aristoteles'e göre varlık çok anlamlı bir kavram olup, varolan her şeye aynı anlamda yüklenen bir şey değildir. Aristoteles'in buna uygun olarak varolan şeylerin varlık dereceleri arasında bir ayrım yaptığını da biliyoruz. Peki metafiziğin özel olarak ilgilendiği varlık türü veya varlık kategorisi hangisidir? O, örneğin töz anlamında varlıkla mı ilgilenecektir, yoksa tözün bir belirlenimi olan nitelik veya nicelik anlamında varlıkla mı? Hiç şüphesiz birinci anlamda, töz anlamında varlıkla. Peki ama tözler de bildiğimiz gibi iki türdür: Birincil tözler, yani bireyler ve ikincil tözler, yani özler, Platon'un İdeaları veya kendisinin Formlar dediği şeyler. Şimdi eğer metafiziğin konusu değişmez olan varlıklarsa, bu değişmezlik özelliği birincil tözlerden ziyade ikincil tözlere aittir. Çünkü birincil tözler, yani bireyler değişmeye tabidirler ve onlar kendilerinde aynı zamanda bu değişmenin ilkesi olan veya onu mümkün kılan bir şey, yani madde içerirler. O zaman metafizik, İdeaları veya Formları ele almak zorundadır.

Öte yandan metafiziğin konusu bağımsız varlığa sahip olan tözlerse bu kez de onun özleri, yani İdeaları veya Formları değil, birincil tözleri, yani bireyleri konu alması gerekir. Çünkü özlerin veya Formların bağımsız bir varlığa sahip olmadıklarını biliyoruz. Özler ancak birincil tözlerin, yani bireylerin özelliği olarak, onları ne iseler o şey yapan şeyler, onların tanımları olarak vardırlar. Eğer bu dünyada aynı zamanda hem değişmez hem de bağımsız varlığa sahip olan şeyler varsa, metafiziğin ana konusu bunlar olacaktır. Aristoteles'e göre bu tür bir varlığın olduğunu biliyoruz: Tanrı. O halde metafiziğin asıl konusu Tanrı'dır. Böylece yukarda yaptığımız tahlil yeniden doğrulanmak-

tadır. "Varlık olmak bakımından varlık Tanrı'dır ve metafizik kelimenin asıl anlamında teolojidir."

Bununla birlikte bu Aristoteles'in tüm varlık ve bilim anlayışında kendini gösteren bir problemin varlığına da işaret etmektedir: Bu problem asıl varolan ve bilimin de konusunu teşkil eden şeyin ne olduğu, birincil töz olan birey mi yoksa ikincil töz olan öz veya Form mu olduğu sorunudur. Ancak bu sorunu, bunu bütün açıklık ve keskinliği ile ortaya koymadan önce Aristoteles'in Platon'un varlık kuramını, yani İdealar Kuramı'nı eleştirisini görmemiz gerekmektedir.

PLATON'UN ARİSTOTELES'İN İDEALAR KURAMI'NI ELEŞTİRİSİ

Aristoteles bu eleştiriyi esas olarak *Metafizik*'in I. kitabının 9. Bölümü'nde yapar. Bu eleştirisi bize onun Platon'un varlık anlayışına neden karşı çıktığını ve onu Platon'dan ayıran yanın ne olduğunu gösterir.

Eleştiri

Aristoteles'in Platon'un İdealar Kuramı'na yöneltiği eleştiri çok yönlü ve çok amaçlıdır. O bir yandan Platon'un İdealarının sayısının gereğinden fazla olduğunu düşünür, öte yandan onların içinde bulunduğumuz dünyayı ve bu dünya içinde yer alan temel olayları, yani oluş ve değişmeyi açıklamakta yetersiz olduğunu ileri sürer.

Aristoteles'e göre Platon'un İdealar Kuramı'nda doğru ve değerli olan bir şeyler bulunmaktadır. Evet, tümeller vardır ve gerçektirler veya gerçek şeylere karşılıktırlar. Onlar yalnızca zihnin uydurduğu şeyler, dış dünyada herhangi bir gerçek varlığa karşılık olmayan şeyler değildirler. O halde onlar ontolojik bakımdan değerlidirler.

Öte yandan ontolojik olarak değerli oldukları için İdeaların bilgi bakımından da değerleri vardır. Bilgi, esas itibariyle var, gerçek ve değişmez olan şeyleri konu olarak almak durumunda olduğundan, bilginin konusunun özü itibariyle İdealar olduğu görüşünde de bir sorun yoktur.

Ancak Aristoteles'e göre Platon İdealar konusunda birkaç önemli hata yapmaktadır: Birinci olarak Platon, İdeaların neler oldu-

ğu konusunda gereğinden geniş düşünmekte olup aslında İdealar olmayan şeyleri, İdealar olmaları mümkün olmayan şeyleri İdealar olarak kabul etmektedir. İkinci olarak o İdealarla duyusal şeyleri gereğinden fazla birbirinden ayırmaktadır. İdeaları duyusal varlıkların dışına ve üstüne yerleştirmekte, onlara bağımsız bir varlık tanımaktadır. Bu durumda İdeaların bilgisinin bizim asıl araştırma konumuz olan bu dünyanın, bu dünyadaki doğal şeylerin bilgisini elde etmemizde bize bir faydası dokunmamaktadır. Üçüncü olarak Platon İdeaları gereğinden fazla hareketsiz ve sabit düşünmektedir. Bu ise İdeaların açıklama iddiasında oldukları duyusal dünyadaki oluş ve gelişmeyi açıklama imkânından yoksun olmaları sonucunu doğurmaktadır.

Bütün bu sakıncaları önlemek ve Platon'un İdealar Kuramı'nda değerli olan şeyi korumak için Aristoteles'in teklif ettiği şey ise I) İdeaların sayısını olabildiğince azaltmak, her genellemeyi veya genel olan her özelliği bir İdea olarak kabul etmemek, sadece doğada gerçekten varolduğu görülen türleri ifade eden tümellerin varlığını kabul edip diğerlerini reddetmek; II) İdeaların duyusal dünyanın dışında ve ondan bağımsız, ona aşkın varlığını reddetmek, İdeaların duyusal şeyierin içinde, onlara içkin olduğunu savunmak; III) İdeaları şeylere içkin doğalar olarak kabul etmek suretiyle doğada gözlemlediğimiz oluş ve hareketin açıklayıcı ilkeleri kılmaktan geçmektedir.

Aristoteles'in Platon'un İdealar Kuramı'na yönelttiği eleştirilerin bir kısmını Platon'un bizzat kendisinin kendi kuramının ilk şekline yönelttiği eleştirilerde dikkate aldığını biliyoruz. Ama Aristoteles, Platon'un bu eleştirilerinin sonuçta İdealar Kuramı'nın kendisinde önemli bir değişiklik meydana getirmediğini düşündüğü için eleştirisini sürdürmekte ve ona Platon'da olmayan kendi eleştirilerini de ilave etmektedir. Aristoteles ayrıca Platon'un hayatının son döneminde İdeaları matematik sayılar veya oranlar olarak tasarlama yönünde yaptığı son değişikliklerin de kendi başlarına ayrı güçlükler ortaya koyduğunu düşünmektedir.

Şimdi Aristoteles'in Platon'un İdealar Kuramı'nın ilk, ikinci ve son şekline yönelttiği eleştirilerden önemli olanlarını görelim.

I) Bu eleştirilerden birincisi genel olarak Platon'un İdealar varsayımının kendisine yöneltilmiştir. Aristoteles Platon'un etrafımızdaki şeylerin nedenlerini kavramaya çalışırken bu şeylerle aynı sayıda, hatta daha fazla sayıda başka varlıkları niçin ortaya attığını sormaktadır. Burada açıklanması gereken, duyusal şeyler ve onların nedenleridir. Platon bunun için bu duyusal şeylerle aynı sayıda, hatta daha büyük sayıda şeylerin varlığını ortaya atmaktadır. Her bir duyusal şeye onunla aynı adı taşıyan, ancak ondan bağımsız olarak varolan bir şeyi, İdeayı tekabül ettirmektedir. Peki bu gerekli midir, onun bir yararı var mıdır? Hayır! Yapılan şey, sadece varlıkların sayısını gereksiz veya faydasız bir biçimde arttırmaktan başka bir şey değildir (*Metafizik*, 990 a 34-b 8).

II) Platon İdeaları niçin ortaya atmıştır? Bize içinde bulunduğumuz dünyada varolan şeyler hakkında bilgi vermesi için değil mi? Peki, onların bize bu bilgiyi sağlamada bir faydası dokunmakta mıdır? Örneğin biz önümüzde bulunan şu sağlığın, şu eşitin, şu ölçülebilirin bilgisini edinmek ihtiyacındayız. Oysa İdealar Kuramı'na göre varolan şeyler bunlar değil, kendinde Sağlık, kendinde Eşit, kendinde Ölçülebilir olandır. Ama bu ikincilerin bilgisinin önümüzde bulunan şu sağlığın, şu eşitin, şu ölçülebilirin bilinmesi bakımından bize ne faydası vardır? (*Metafizik*, 990 b 12).

Aristoteles'in bu itirazına Platon, İdeaların tipler veya ideal örnekler olduğu, bireysel, tikel varlık ve olayların ancak tiplerinin veya ideal örneklerinin, modellerinin bilinmesi sayesinde bilinebileceği şeklinde bir cevap verebilir. Bunun yanısıra yine Platon bireysel, tikel varlıkların veya olayların tiplerine, modellerine benzemeleri ölçüsünde ikincilerin bilgisinin, birincilerin bilgisini bize verebileceklerini de savunabilir. Ama Aristoteles bireysel varlık ve olayların, tiplerine benzemeleri, onlardan pay almaları ile ilgili olarak Platon'un sözlerini gerçek bir anlamı olmayan benzetmeler olarak kabul ettiği gibi, ideal modellerin bilgisinin reel varlıklar veya olaylar ile ilgili herhangi ciddi faydaları da olmadığını düşünmektedir. Örneğin Platon'un devletin ideal tipinin ne olduğu konusundaki açıklamalarının, duyusal, reel bir devletin sözgelimi Atina devletinin ne olduğu konusunda bize söyleyebileceği bir şey var mıdır?

III) Platon'un her çokluğun olduğu yere bir birliği yerleştirmesi ilkesine dayanan İdealar Kuramı'nın mantığına göre, olumsuzlamaların ve bağıntıların da birer İdeası olması gerekir. Bu durumda sadece insanın değil, insan-olmayanın; canlının değil, canlı-olmayanın da birer İdeası olması gerektiği gibi asıl özler bir yana herhangi bir bakımdan birbirine eşit olan bütün şeyleri içine alan bağımsız bir kendinde Eşitliğin, bağımsız bir kendinde Farklılığın da İdeası olması gerekir. Bu bizi şeylerin kendilerini veya özlerini ifade eden İdeaları yanında onlar arasındaki ilişkileri ifade eden bağıntıların da birer İdeası olması gerektiği görüşüne götürür. Bu ise saçma olduğu kadar gereksizdir.

IV) Bunun yanısıra eğer birçok şeyde ortak olan bir öğe bağımsız bir töz düzeyine yükseltilirse, duyusal insanla kendinde İnsan arasında ortak olan şey de kendi payına bizi üçüncü bir insana götürecektir. Bu üçüncü insan, kendinde İnsan ve duyusal insanda ortak olan şey ise bizi dördüncü bir insana götürecek ve böylece sonsuza kadar gidilecektir. Bu itirazın Üçüncü Adam kanıtı olarak adlandırıldığını ve Aristoteles'ten önce Platon'un kendisinin *Parmenides* diyalogunda bu itirazı bizzat kendine yönelttiğini biliyoruz.

V) Aristoteles'e göre sorulması gereken en önemli soru, İdeaların duyusal varlıklara faydasının ne olduğudur: İdealar hareketsizdir, buna karşılık duyusal dünyadaki varlıklar hareketli, oluş ve yokoluş içindedirler. Bizzat kendileri hareketsiz varlıklar olduklarından İdealar, duyusal dünyadaki hareket ve değişmenin nedeni olamazlar. O halde İdealar fail nedenler değildirler. Aynı şekilde İdeaların duyusal dünyadaki varlıkların bilinmesi bakımından da bir faydaları olamaz, çünkü onlar duyusal varlıkların "içinde" bulunmazlar ve onların tözleri değildirler. Duyusal dünyadaki varlıklarda hareket ve değişme onların kendi doğaları gereği meydana geldiği gibi, bilgi de onların içinde bulunan, onlara içkin olan özlerinin bilinmesi ile ortaya çıkar.

Platon'un Aristoteles'in burada ileri sürdüğü birinci itirazı öngördüğünü, onu savuşturmak için İdealar dünyası içine "hareket" ve "hayatı" sokmak üzere birtakım çabalarda bulunduğunu biliyoruz. Platon'un özellikle *Timaios* diyalogunda dünyanın meydana gelişinde

Demiorgos'a fail neden rolünü oynatmak istediğini görmüştük. Ancak Aristoteles bütün bu çabaların boşuna olduğunu, çünkü İdeaların doğaları itibariyle böyle bir rolü oynama imkânına sahip olmadıklarını düşünmektedir.

Aristoteles özellikle İdealarla, onların modelleri oldukları ileri sürülen duyusal varlıklar arasındaki ilişkiler üzerinde durmaktadır. Duyusal şeyler İdealarından nasıl çıkmaktadırlar? Aristoteles'e göre İdeaların modeller olduklarını ve diğer şeylerin onlardan pay almak suretiyle varlığa geldiklerini, ortaya çıktıklarını söylemek "boş sözler sarf etmekten ve şiirsel benzetmeler yapmaktan başka bir şey değildir." Çünkü bu dünyadaki bireysel, duyusal varlıklara baktığımızda "insanı meydana getirenin her zaman bir başka insan, atı meydana getirenin bir başka at" olduğunu görmekteyiz. Kısaca bireyi meydana getiren bireydir, genel olarak İdea, yani kendinde İnsan veya kendinde At değildir.

Platon daha önce de değindiğimiz gibi *Timaios* diyalogunda İdealara bakarak duyusal bireysel varlıkları meydana getirenin Demiorgos olduğunu söylemekte ve böylece deyim yerindeyse fail veya hareket ettirici neden olarak İdeayı değil de bir birey olarak tanımladığı Demiorgos'u göstermektedir. Ancak Aristoteles böyle bir dünya-üstü fail neden kavramını gereksiz ve kabul edilemez bulmaktadır. Çünkü Aristoteles doğanın kendi kendisine yetmesi gerektiğini düşünmekte ve onun içinde olup biten şeyleri açıklamak için onun dışında bulunan bir varlığa veya ilkeye başvurulmasını gereksiz bulmaktadır. Ona göre doğadaki meydana gelmeyi, oluş ve hareketi açıklamak için bireysel varlıkların içinde bulunan bir şeye, yani Formlara, özlere baş vurmak yeterlidir ve bu Formlar veya özler, ereksel nedenler olarak doğadaki oluş ve meydana gelişleri açıklayabilirler. Bir meşe tohumunun meşe ağacı olma hareketini veya oluşunu açıklayacak olan şey, bu tohumda içkin bulunan meşe ağacı Formudur ve bu meşe tohumu bu Formu gerçekleştirmek yönünde bir çabada bulunur. Böylece meşe tohumu Formu, meşe ağacı ereği veya erek nedeni olarak meşe tohumundan meşe ağacına doğru giden süreci açıklar.

VI) Aristoteles, İdeaları duyusal dünyadaki şeylerin modelleri olarak alan bu kuramda, onların sadece duyusal şeylerin modelleri olmakla kalmayacaklarını, birbirlerinin de modelleri olmaları gerekeceğini ileri sürmektedir. Bu ise İdeaların kendilerinin de İdeaları olması ve bir ve aynı şeyin hem kopya, hem model olması gerektiği anlamına gelecektir. Örneğin bu dünyadaki duyusal bir insanı alalım. O kendinde İnsan İdeasının kopyası, kendinde İnsan İdeası ise onun modeli olacaktır. Ama kendinde İnsan, kendinde At veya kendinde Balık'la birlikte kendinde Hayvan'dan pay almaktadır; çünkü cins, birçok türün cinsi olarak onların modelidir. O halde kendinde İnsan hem model olacaktır, hem de kopya.

VII) Bunun yanısıra Platon, İdeaların hem varlığın, hem oluşun nedenleri olduklarını söylemektedir. Ama eğer İdealar varsa, onlar yukarda çeşitli biçimlerde ortaya konulduğu gibi oluşun nedeni olamazlar. Kaldı ki, Platon'un İdeaları olmadıklarını söylediği birçok şey, örneğin bir ev veya yüzük gibi yapma şeyler de varlığa gelmektedirler. O halde şeyleri varlığa getirmek veya onların varlığa gelmeleri için İdealar varsayımına veya onların yardımına ihtiyacımız yoktur. Diğer şeylerin de bu yapma şeyler gibi, bu yapma şeyleri varlığa getiren nedenlere benzer nedenlerce var olmaları veya varlığa getirilmeleri mümkündür.

Aristoteles asıl anlamında İdealar Kuramı'nı eleştirdikten sonra İdeaların sayılar olduklarını söyleyen kuramın son biçimini incelemeye ve eleştirmeye geçer. İdea-sayılar kuramının incelenmesi *Metafizik*'in XIII ve XIV. kitaplarının (M ve N kitaplarının) konusunu oluşturur. Ancak üzerinde durduğunuz I. Kitabın (A kitabının) 9. Bölümü'nün son kısmı da İdealar Kuramı'nın bu son şeklinin, bu metamatematiğin eleştirisine ayrılmıştır.

VIII) Aristoteles'e göre eğer İdealar sayılar iseler, nasıl nedenler olabilirler? Varolan duyusal şeylerin başka sayılar, örneğin bir sayının insan, diğer bir sayının Sokrates, bir başkasının Kallias olmasından dolayı mı? Ama bu takdirde İdea-sayılar niçin diğer sayıların nedenleri olacaktır, yani bir sayı niçin bir diğer bir sayının nedeni olacaktır? Eğer o duyusal varlıkların sayılar değil de, sayısal oranlar olmaların-

dan dolayı ise o zaman duyusal varlıklar öğelerden meydana gelen oranlar olacaklardır. Bu durumda onların İdeaları olan İdea-sayılar da öğelerin farklı miktarlarda bulunmalarından meydana gelen oranlar olacaklardır. Yani eğer Kallias Ateş, Toprak, Su ve Hava'nın sayısal bir oranıysa, Kallias'ın İdeası da kendisini meydana getiren öğelerin sayısal bir oranı olacaktır Bu ise İdeanın kelimenin asıl anlamında bir sayı olmaması anlamına gelecektir. Başka deyişle bu, İdeaların veya İdea-sayıların töz olma vasıflarını kaybetmeleri, basit ve mutlak sayılar olmaktan çıkmaları anlamına gelecektir. Çünkü sayısal bir oran, kendisini meydana getiren öğeleri gerektirir ve aynı zamanda bir özneye, dayanağa ihtiyaç gösterir.

IX) Sayı birçok sayıdan meydana gelir. Örneğin dört, ikiye ikinin eklenmesiyle ortaya çıkar. Ama birçok İdeadan nasıl tek bir İdea meydana gelebilir? Buna karşılık Platon ve onun izinden giden Platoncular İdea-sayıların matematik sayılar gibi olmadıklarını, onların her birinin tek ve biricik, basit ve bölünmez şeyler olduklarını ileri sürerlerse Aristoteles buna ancak tek bir tür sayının varolduğu ve onun da matematikçinin üzerinde konuştuğu sayı olduğunu söyleyerek karşı çıkar. Çünkü ona göre duyusal varlıklar ve matematiksel sayılar yanında her biri kendi türünün tek örneği olan, basit ve biricik İdea-sayılar kavramında büyük güçlükler bulunmaktadır.

X) Sonuç olarak, İdeaların sayılar olduklarını varsaysak bile, bu onların duyusal dünyadaki hareket ve oluşun nedenleri olmadıkları gerçeğini değiştirmez. Platon gerek kuramın birinci şeklinde gerekse ikinci şeklinde hareketin nedenini açıklayamamaktadır. Çünkü İdealar özsel değişmezlik nitelikleriyle bir sükûnet ve hareketsizlik ilkesidirler. Platon'la birlikte İdea-sayıların ilkeleri olan Büyük ve Küçük olan'ın veya Çok veya Az olan'ın kendilerinin hareket olduklarını kabul edelim. O zaman Büyük ve Küçük olan'dan meydana gelmiş olan İdealar da hareketli olacaklardır. Ama bu kuramın temelinin kendisine aykırıdır. Öte yandan eğer hareket ortadan kaldırılırsa tüm doğa bilimi ortadan kalkacaktır. Çünkü doğa biliminin konusu hareket, oluş ve yokoluştur.

Düzeltme

Aristoteles'in Platon'un İdealar Kuramı hakkında eleştirisinin sonuçlarını şöyle özetlememiz mümkündür: Şeyler veya deney dünyasına baktığımızda orada varolduğunu gördüğümüz şeyler, somut bireysel duyusal varlıklardır. Bu bireysel duyusal varlıklar birbirleri üzerine yine bireysel ve somut etkilerde bulunmaktadırlar. Bir insanı meydana getiren bireysel ve somut bir başka insandır. Bir evi yapan bireysel ve somut bir insan, bir mimardır.

Ancak bu İdealar Kuramı'nın tümüyle değersiz olduğu anlamına gelmemektedir. Aristoteles bir Platoncu olarak, İdealar Kuramı'nda bazı değişiklikler, düzeltmeler yapılması durumunda bu kuramın iyileştirilebileceği ve korunabileceği görüşündedir. Şimdi bu korunması gereken noktaların neler olduklarını görelim.

Aristoteles'e göre bireysel duyusal varlıklara baktığımızda, onların kendi aralarında bazı nitelikleri paylaştıklarını görmekteyiz. Bütün insanlar iki ayaklıdır, bütün atlar hızlı koşmaktadır ve bütün bireysel alevler yakıcılık özelliğine sahip görünmektedirler. Kuşkusuz bu özelliklerin salt zihnimizin bir eseri olduğu veya zihnimiz tarafından şeylere mal edildiğini söylemek doğru değildir. Onlar bizzat nesnelerin kendilerinin sahip oldukları bazı özellikler olarak kendilerini göstermektedir. Bunun yanısıra bu özellikler arasında bazılarının, diğerlerine göre daha büyük bir sıklıkla veya değişmezlikle bireylere ait olduğunu gözlemlediğimiz de bir gerçektir. Örneğin bazı insanlar kısa, bazısı uzun, kimi siyah derili, kimi beyaz, kimi saçlı, kimi keldir. Ama bütün insanlar konuşma özelliğine sahip olup, bu özelliklerinin gerisinde de onların düşünen, akıllı varlıklar olması olgusu yatmaktadır.

Ayrıca bu özellikler arasında bir kısmı sadece belli bir bireyler grubuna ait olup, başka benzeri bireyler grubunun üyeleri arasında görülmemektedir. Bütün insanlar ve bütün tavuklar iki ayaklıdırlar. Ama insanlar bunun yanında tavuklardan farklı olarak aynı zamanda düşünme ve akıl yürütme özelliğine sahiptirler. O halde bu ikinci tür özelliklerin bir gerçek olarak var olmasının yanısıra onların aynı zamanda sadece belli bir bireyler grubuna ait olduğunu, ona özgü olduğunu, o

bireyler grubunu başka birey gruplarından ayırdığını söyleyebiliriz. Zaten bu belli bir bireyler grubuna ait olan ve bu bireyler grubunu benzeri diğer gruplardan ayıran özelliktir ki, o bireyler grubuna adını vermekte ve onu 'o özel grup' yapmaktadır.

Buraya kadar Platon'la aynı görüşte olan Aristoteles, sözünü ettiğimiz özelliklerin bu özelliklere sahip olan veya onların öznesi olan bireylerden 'ayrı' ve onlar 'dışında' bir varlığı olduğunu reddetmesiyle Platon'dan ayrılmaktadır. Ahmet, Mehmet'i varolan ve birbirleri üzerine etkide bulunan somut bireysel bağımsız varlıklar olarak görmekte, ama onlardan ayrı olarak insanı veya insan olmayı görmemekteyiz. İnsan, Ahmet ve Mehmet'in bir özelliği olarak vardır, onlarla ve onlarda vardır. Demek ki "insan veya insanlık gibi özelliklerin, doğaların", yani "tümeller"in varlığını kabul etmeliyiz ama onların tek tek insanların dışında "bağımsız varlıkları"nı kabul etmemiz sözkonusu olamaz.

Bununla da yetinmemeli, onların bağımsız varlıklarını kabul etmediğimiz gibi bu şekilde bireylerden soyutladığımız kavramların, tümellerin; bireylerin meydana gelişleri, ortadan kalkışları, oluş ve yok oluşlarının nedenleri, failleri olduğunu da kabul etmemeliyiz. Çünkü daha önce söylediğimiz gibi duyusal dünyada gördüğümüz, tümel olarak ev değildir, somut ve bireysel bir evdir ve bu evi yapan veya meydana getiren de tümel olarak mimar veya mimar kavramı değildir, somut ve bireysel bir mimardır. Bir atı meydana getiren de bir başka attır, genel at veya at kavramı değildir. İşte Aristoteles bu noktada da Platon'dan ayrılmaktadır.

Öte yandan Aristoteles, dış dünyada gerçekten varolduğuna ve bireysel varlıklara içkin olduğuna inandığı "tümellerin alanını da daraltmaktadır." Daha doğrusu bu tür tümellerle, yani bir özü veya doğayı ifade eden tümellerle salt insan zihninin ürünü olan diğer her türlü tümel arasında bir ayrım yapmaktadır. Yukarda verdiğimiz örneği devam ettirirsek bütün insanlar akıllıdırlar. Ama akıllı olan insanlar aynı zamanda beslenme, büyüme, duyma ve hareket etme gibi başka bazı özelliklere de sahiptirler. Bu aynı özellikleri gösteren başka varlıklar da vardır ki, onlara genel olarak hayvan adıyla işaret edilebilir. O halde in-

sanlar aynı zamanda hayvanlarla bazı ortak özellikleri paylaşmaktadırlar veya daha kısa bir ifade ile hayvandırlar. Öte yandan duyma ve hareket etme özelliğine sahip olmayan, ama beslenen ve büyüyen başka varlıklar, yani bitkiler de vardır. O halde insanlar ve genel olarak hayvanlar, bitkiler ve ağaçlarla bir başka özelliği paylaşırlar ki buna da canlılık özelliği diyebiliriz. Nihayet ister canlı olsun, ister olmasın her şey vardır. O halde insanlar, hayvanlar, bitkiler ve canlı olmayan diğer bütün varlıklar aynı zamanda var olma özelliğini de paylaşırlar.

Ama bu nedenle dış dünyada, insan doğasının veya özünün yanında *ayrıca* bağımsız bir varlığa sahip olan şeyler olarak hayvanlık, canlılık, varlık gibi doğaların veya özlerin varlığından söz edilemez. İnsan doğasının veya insan özünün dışında kalan bütün bu özellikler vardırlar, ama "bir doğa veya öz, bağımsız bir varlık olarak var değildirler." Bu özellikler insan zihninin haklı olarak yaptığı soyutlamalardır ve bu soyutlamaların ürünü olan tümellerdir ama bu soyutlamaların veya tümellerin dış dünyada gerçek ve somut doğalar olarak karşılıkları yoktur.

Platon'un yanlışı; I) Bireylerin, somut bireysel ve duyusal varlıkların tözler olmadıklarını veya tözsel bir varlığa sahip olmadıklarını; II) Tümellerin bireysel, somut varlıkların dışında, onlardan bağımsız bir varlığa sahip olduklarını; III) İnsan, at, hamsi gibi gerçek türlere, en alt türlere karşılık olan tümeller dışında sözünü ettiğimiz diğer tümellerin de dış dünyada gerçek bir varlıksal içeriğe karşılık olduklarını; IV) Tümellerin somut, duyusal bireysel nesnelerde varlığını gözlemlediğimiz oluş ve yokoluşun açıklayıcı nedenleri olduğunu; V) Matematiksel nesnelerin tözler olduklarını düşünmesidir.

Platon'un doğru olarak gördüğü veya haklı olduğu nokta ise bilimin mümkün olması için onun konusunu oluşturacak zaman ve uzay dışı, değişmez ve evrensel olan bazı gerçekliklerin, tözlerin var olması gerektiğidir. Bu tür şeyler vardır. Onlar sürekli olarak işaret ettiğimiz gibi deney dünyasında varolan bireysel varlıkların ve oluşların hesabını vermesi gereken türlere veya en alt türlere karşılık olan özler, doğalar veya Aristoteles'in kendi deyimiyle ikincil tözlerdir. Bu ikincil töz-

ler var ve gerçektirler; zaman ve uzay dışıdırlar, evrensel ve değişmezdirler. Ama kendileri aynı zamanda değişmenin, oluş ve yokoluşun ilkeleridir.

Bu noktada aklımıza haklı olarak şöyle bir soru gelebilir: Peki kendileri değişmez olan bu ikincil tözler, öz veya doğalar nasıl olup da değişmenin, oluş ve yokoluşların nedenleri olabilirler? Aristoteles Platon'a İdeaların kendilerinin hareketsiz, oluş ve yokoluş içinde olmayan şeyler olmalarından dolayı hareketin, oluş ve yokoluşun nedenleri olamayacakları şeklinde bir itiraz yöneltmemiş miydi? Bu aynı itiraz bu kez Aristoteles'in kendisi için geçerli olmayacak mıdır? Bunun cevabı "hayır" olacaktır. Çünkü Aristoteles ilk olarak Platon'dan farklı olarak oluş ve yokoluşu açıklamak için İdealardan veya kendi terminolojisiyle Formlardan ayrı olarak maddenin de varlığını kabul etmekte, birincil tözlerin yani bireylerin Formun dışında bir de madde içerdiğini, onların Form ve maddenin bir birleşimi, sentezi olduğunu savunmaktadır. İkinci olarak Aristoteles, Formları bireysel varlıkların dışına yerleştirmediği ve onları oluş ve yokoluşla ilgili olarak ereksel neden (final cause) olarak kabul ettiği için, kendilerinde herhangi bir değişme olmadığı halde Formların maddenin kendisine doğru yöneldiği erek olarak iş görebileceklerini savunmaktadır. Ne demek istediğimizi açıklamak için şimdi artık Aristoteles'in madde ve form kuramına geçmeliyiz.

VARLIĞIN STATİK ANALİZİ: MADDE-FORM KURAMI

Aristoteles'i madde kavramına götüren şey, değişme ve oluş kavramı olmuştur. Bu hiç şüphesiz Aristoteles'in Yunan felsefesinde madde kavramını ilk de ortaya atan bir düşünür anlamına gelmez. Çünkü Yunan felsefesinin bir materyalizm olarak başladığını ve Sokrates'e kadar olan dönemde bütün filozofların varolan şeyi, arkhe'yi özü itibariyle maddi bir şey olarak tanımladıklarını biliyoruz. Yunan düşüncesinde maddenin bir töz olarak varlığını bilinçli ve kararlı bir şekilde reddeden ilk filozof Platon olmuştur. Öte yandan onun bu reddetmesinin mutlak olmadığını biliyoruz. Çünkü Platon'un *Timaios*'ta Demiorgos'un İdealara bakarak kendisini biçimlendirdiği bir kap, bir yer ola-

rak maddenin varlığından söz ettiğini gördük. Burada vurgulamak istediğimiz husus, Platon'un maddeyi kararlı ve bilinçli bir biçimde reddetme girişiminden sonra Aristoteles'in değişmeyi ve oluşu açıklamak için, bu kez Sokrates öncesi Doğa Filozoflarının tasarlama tarzlarından tamamen farklı olarak madde kavramına başvurması, onu o zamana kadar Yunan dünyasında görülmemiş bir biçimde ve orijinal olarak yeniden tanımlamasıdır.

Aristoteles'in felsefesinde orijinal olan sadece madde kavramının bu yeni tanımlanma biçimi değildir. Onun değişme kavramını yeniden ele alışı da son derece orijinaldir.

Oluşun veya Değişmenin İmkânı

Elealıların her türlü değişmeyi köktenci bir tarzda reddettiklerini ve bu reddedişlerinin temelinde yatan nedenleri biliyoruz. Elealılar şöyle düşünmekteydi: Her türlü düşünmenin veya felsefenin konusu varolan veya varlık olmak zorundadır. Şimdi varolan veya varlık eğer varsa –ki vardır, çünkü aksi takdirde düşünmenin ve konuşmanın konusu yok demektir– yokluktan gelmediği gibi yokluğa da gidemez. Değişme ise tam da bu demektir. O halde değişme ve hareket mümkün değildir. Parmenides'in bu tezinden hareket eden Aristippos gibi filozofların sadece değişmenin değil, bir özneye kendisinden başka bir yüklemi yükleyen önermelerin bile imkânsızlığını savunduklarını da biliyoruz. Şimdi Aristoteles'in en önemli görevi hem önermelerin, hem oluş ve değişmenin imkânını ortaya koymaktır.

Aristoteles, özneye kendisinden başka herhangi bir şeyi yüklemeyen totolojik önermelerin dışında, gerçek anlamda önermelerin imkânını yukarda gördüğümüz gibi varlığı tek anlamlı değil, çok anlamlı bir kavram olarak alarak ve böylece onun cinslerini ve kategorilerini birbirinden ayırarak yapar. Zaten kategori kelimesinin yüklem anlamına geldiğini ve kategorilerin yüklemler olduklarını görmüştük. Buna göre birincil töz olarak alınan bir şeye, ikincil tözü yüklemek, böylece örneğin Ahmet'in insan olduğunu söylemek mümkün olduğu gibi, birincil veya ikincil töz olarak alınan bir kategoriye diğer katego-

rileri yüklemek, böylece örneğin Ahmet'in beyaz veya insanın ölümlü olduğunu söylemekte de hiçbir sorun yoktu.

Aristoteles değişmenin ve oluşun imkânını da benzeri bir tarzda ortaya koymaya çalışır. Burada deyim yerindeyse varlığın çokluğunu bu kez "zamana taşır". Nasıl ki "varlığın eşzamanlı olarak birden çok görüntüsü veya cephesi varsa, onun zamanda birbirlerini izleyen birçok gerçeklik derecesi" de vardır (Hamelin, 306). Bu gerçeklik derecelerinden biri maddedir, diğeri Formdur veya onlardan birini kuvve olarak varlık, diğerini fiil olarak varlık diye adlandırabiliriz. Aristoteles bir şeyin "mutlak anlamda" yokluktan varlığa gelebileceğini veya varlıktan "mutlak anlamda" yokluğa gidebileceğini kabul etmeme konusunda Yunan felsefesinin temel düsturuyla (ex nihilo nihil est) hemfikirdir. Buna karşılık, o Aristoteles'e göre "göreli anlamda" yokluktan meydana gelip yine "göreli anlamda" yokluğa gidebilir. İşte madde veya kuvve bu "göreli anlamda yokluk"tur. Oluş ve değişme ise bu göreli anlamda yokluktan yani madde veya kuvveden gerçek anlamda varlığa, yani Forma ve fiile gidiştir.

Aristoteles sadece değişme ve oluşun imkânını böylece yani genel olarak ortaya koymakla kalmaz; aynı zamanda değişme kavramını bu kavramın sahip olduğu bütün derinliğinde ortaya koymaya çalışır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi Elealıların değişmeyi inkârını daha sonra gelen çoğulcu materyalistler de belli bir şekilde aşmaya çalışmışlardı. Bu filozoflar bir yandan Parmenides'in varlığının bütün özelliklerini kabul etmekte, diğer yandan değişmeyi açıklamak için Parmenides'in Bir olan'ının veya Varlığının sayısını çoğaltmaktaydılar.

Ancak Aristoteles, mekanistler olarak tanımladığı bu çoğulcu materyalistlerin değişme anlayışlarının yeterli olmadığı düşüncesindedir. Çünkü onlar Aristoteles'e göre bir şeyin gerçek varlığında, tözünde değişiklik meydana getiren *değişme* (alteration) yerine *yer değiştirmeyi* (locomotion) koymuşlardır. Empedokles değişmeyi aslında kendilerinde hiçbir değişmenin olmadığı unsurların birbirleriyle ayrılma ve birleşmelerine indirgemiştir. Atomcular da bu bakış açısını devam ettirmiş, oluş ve yokoluşta kendilerinde herhangi bir değişmenin olma-

dığı atomların yer değiştirmelerinden başka bir şey görmemişlerdir. Atomcular ayrıca gerçek anlamda değişmede gözönüne alınması gereken şeyi yani "sürekliliği" inkâr etmiş, değişmeyi süreksiz hallerin birbirlerini takip edişi olarak tanımlamışlardır.

Oysa Aristoteles'in yapmak istediği şey, değişmeyi bütün derinliğinde ve tamlığında anlamak ve ortaya koymaktır. Aristoteles için değişmede en temel olan nokta, süreksiz bir durumdan bir başka süreksiz duruma geçiş veya süreksiz bir durumun yerini başka bir süreksiz durumun alması değil, tam tersine bu iki süreksiz durum arasındaki süreklilik, daha doğrusu geçiştir. Zenon'un havada süzülen ok örneğiyle ilgili olarak daha önce değindiğimiz gibi hareketi veya oluşu bu okun zamanın en küçük bir anında mekânın en küçük bir parçasında hareketsiz olarak durması ve bu durmaların birbirlerini takip edişi olarak görmek, hareketin doğasını iyi anlamamaktır. Hareket ve oluş sözkonusu okun zamanın en küçük bir anında mekânın en küçük bir parçasında hem bulunması hem bulunmaması, başka deyişle hem bir noktaya geliş hem de bu noktadan ayrılış olarak anlaşılmak zorundadır. Aristoteles'in kendi terminolojisiyle değişmede önemli olan hareketin başlangıç noktası ile bitiş noktası değildir, bu iki nokta arasında uzanan süreçtir ve bu süreç ona göre süreklidir; yoksa bir şeyin yerini başka bir şeye bırakması, bir durumu başka bir durumun takip etmesi değildir.

Kaç Türlü Değişme Vardır?

Aristoteles dört türlü değişmenin varlığını kabul eder ve bunları birbirinden ayırır. Değişmenin en basit türü; I) Uzayda yer değiştirmedir. Bir insan uzayda bulunduğu yeri değiştirebilir. Bu değişmeyi ifade etmek için en uygun kavram, genel olarak harekettir veya yer değiştirme hareketidir. Bir varlık bundan başka anlamlarda da değişebilir. Örneğin o II) Nitelik değiştirebilir. Soğuk bir suyun ısınması veya sağlıklı bir insanın hastalanması bu tür bir değişmedir. Buna niteliksel değişme veya nitelik değiştirme adını verebiliriz. III) Aristoteles üçüncü bir değişme türü olarak büyümeyi veya küçülmeyi görmektedir. Bir bebek

beslenmek suretiyle büyür veya bir yetişkin yaşlılık sonucu bedenen küçülür. Nihayet bütün bunlardan farklı ve bütün değişmeler arasında en önemlisi olan, IV) Oluş ve yokoluş (Batı dillerinde *generation* ve *corruption*, eski dilimizde *kevn* ve *fesad*) veya varlığa gelme ve ortadan kalkma anlamındaki bir değişmedir. Örneğin insan varlığa gelir ve ortadan kalkar. Bir ev meydana gelir ve ortadan kalkar. Burada artık bir yer değiştirme, bir nitelik değiştirme, büyüme veya küçülme değil, "tözün kendisinde" meydana gelen bir değişme sözkonusudur. Aristoteles'in asıl ilgisini çeken ve açıklamak istediği bu "tözsel değişme" veya oluş ve yokoluş değişmesidir.

Özne veya Dayanak Olarak Madde, Yüklem veya Nitelik Olarak Form

Şimdi değişme olayını inceleyelim ve onun ne anlamına geldiğini ve neleri gerektirdiğini görmeye çalışalım. Önce basit olarak nitelik değiştirme olayından hareket edelim. Güneşe bırakılmış bir sürahi içindeki su ısınır. Şimdi bu ısınma olayı neyi gerektirmektedir? Ortada belli bir niteliği olan bir şey vardı ve bu şey bir başka şeyin etkisi altında bu niteliğini kaybederek, başka bir nitelik kazandı ve böylece başkalaştı. Ortada soğukluk niteliğine sahip olan bir su vardı ve bu su güneşin etkisi altında soğukluk niteliğini kaybederek yeni bir nitelik kazandı. Kısaca burada değişen şey nedir? Soğukluğun kendisi mi? Bunun mümkün olmadığı açıktır. Bir niteliğin kendisi değişerek başka bir şey, kendisinin zıddı olamaz. Değişen şey soğukluk niteliği değil, soğukluk niteliğini "kabul etmiş" olan şimdi ise bu niteliği kaybederek sıcaklık niteliğini kazanacak olan sudur. Aynı şekilde Aristoteles'e göre beyaz bir cisim siyahlaştığında, burada beyazlığın siyahlaştığını söylemek mümkün değildir. Siyahlaşan şey önce beyaz iken bu beyazlığı kaybederek, şimdi onun zıddı olan niteliği kabul eden cisimdir.

O halde bir değişme olayında; I) Değişen bir nitelik veya yüklem; II) Bu niteliği veya yüklemi kabul eden bir şey, bir özne (sujet), dayanak (substratum) vardır. İşte Aristoteles "üzerinde değişikliğin meydana geldiği, değişmeyi kabul eden bu şey"in kendisine madde der. Bu

"maddenin, öznenin veya dayanağın üzerine gelen ve birbirlerini izleyen nitelikler"e ise genel olarak Form diyebiliriz.

Madde-Form Arası İlişkiler

Şimdi madde ile Form arasındaki ilişkilere bakalım. Sıcaklığın veya soğukluğun, kendilerini kabul eden, üzerine geldikleri bir dayanak olmaksızın kendi başlarına bağımsız olarak varolamayacakları açıktır. Onlar birer niteliktir; bir nitelik, bir şeyin, bir öznenin niteliğidir ve ancak onunla vardır. Nitekim dilde de bir sıfat, mutlaka sıfatı olduğu bir özneyle (substantif) birlikte bulunur ve onu niteler. Öte yandan bir özne her zaman belli bir sıfatla veya nitelikle nitelenmiş olarak bulunur. Bir özne mutlaka ya şu şeydir veya başka bir şey. Bir su ya sıcaktır, ya soğuk veya ılık. Bir insan ya sağlıklıdır veya hasta. "Bir özneye yüklenmiş olmaksızın bir niteliğin varlığı ne kadar imkânsızsa bir nitelikle yüklenmemiş bir öznenin varlığı o kadar imkânsızdır." Bu Aristoteles'in maddeyle Formu bir bütün olarak ele aldığı, onların zihinsel olarak birbirlerinden ayrı olmaları mümkün olmakla birlikte, gerçek varlıkta her zaman bir arada bulunmalarının zorunlu olduğu anlamına gelir. O halde "gerçek dünyada varolan şey her zaman madde ve Formun bileşiminden meydana gelen bireydir." Bundan çıkan sonuç da, ister genel olarak nitelik anlamında Formlar ister asıl anlamında özler ve doğalar anlamında Formlar sözkonusu olsun, Formların hiçbir zaman kendi başlarına varolamayacaklarıdır.

Bununla birlikte Aristoteles madde-Formun birbirinden ayrılmazlıkları konusunda bir istisnayı kabul etmektedir: Bu, Tanrı'dır. Aristoteles Tanrı'yı bir birey, bir töz, en mükemmel anlamda bir varlık veya var olan olarak kabul etmektedir. Ancak onun bir maddesi olmadığını ileri sürmektedir. Böylece Aristoteles'e göre Tanrı bir Form'dur, saf Form'dur; maddeyle hiçbir şekilde karışık olmayan bir saf Form'dur.

İlk veya Salt Madde

Aristoteles'in maddesi olmayan bir saf Formun varlığını kabul etmesin-

den yola çıkarak, Formu olmayan bir salt maddenin varlığını da kabul ettiği sonucuna varabilir miyiz? Hayır! Aristoteles, maddesi olmayan bir saf Form'un, Tanrı'nın varlığını kabul etmesine karşılık, herhangi bir nitelik kazanmamış, herhangi bir belirleme almamış salt bir madde, bir ilk madde, asli maddenin (prima materia) bağımsız, bireysel varlığını reddetmektedir. Bunu görmek için yine suyla ilgili analizimizi devam ettirelim. Şu ana kadar madde-Form kavramını değişme olgusuyla ilgili olarak ele alarak, bir suyun soğukluk niteliğini yitirip, onun yerine sıcaklık niteliğini kazanmasını, değişmenin basit bir örneği olarak inceledik. Burada suyun kendisi karşımıza madde, onun soğukluk veya sıcaklığı ise bir Form olarak çıktı. Ama analizimizi biraz daha derinleştirelim ve değişme olayından bağımsız olarak *suyun kendisini* ele alalım. Su aslında nedir? Bir şeydir, fiziksel dünyada karşımızda bulunan bireysel bir varlıktır. Suyun kendisini analiz ettiğimizde, bireysel bir varlık olarak, bir töz olarak onun da bir madde ve Formdan meydana gelmesi gerektiği açık değil midir? Her bireysel varlığın, her tözün madde ve Formun bir sentezi olması gerektiği ve hiçbir maddenin bir Form almaksızın varolmadığını biliyoruz. O halde suyun kendisinin de bir maddesi ve Formu olması gerekir. Gerçekten Aristoteles suyun kendisinin de böyle bileşik bir yapıya sahip olduğunu düşünmektedir.

Suyun Formunun ne olduğunu anlamak için kendimize suyun ne olduğu sorusunu sormamız gerekir. Çünkü Form bir şeyin ne olduğu (mahiyet-quiddity) sorusuna cevap veren şeydir. Aristoteles'e göre ayaltı aleminde bulunan bütün varlıklar, geriye doğru gidildiğinde, en az karmaşık olan dört cisimden meydana gelir veya onlara indirgenebilirler. Bu en az karmaşık veya en basit dört cisim "dört unsur", yani su, hava, ateş ve topraktır (Arapça *anasır-ı erbâa*). Bu dört unsurdan her biri ne olduğunu bilmediğimiz veya hakkında herhangi bir şey söylememizin mümkün olmadığı bir ana maddeyle, ilk veya asli madde ile birleşen dört ilk, basit, asli Formdan meydana gelirler. Aristoteles bu dört ilk, ana, aslî Formlar olarak ise dört ana niteliğin mümkün birleşimlerini vermektedir. Bu dört ana nitelik sıcak, soğuk, kuru ve yaştır. Bu niteliklerin mümkün birleşimlerinin sıcak-kuru, sıcak-yaş, soğuk-kuru ve

nihayet soğuk-yaş olacakları açıktır. Ateş sözkonusu ilk madde ile sıcak-kuru Formunun sentezinden ortaya çıkan şeydir. Su ise yine sözkonusu ilk madde ile bir başka Formun, sıcak-yaş Formunun sentezinin ürünü olarak ortaya çıkar. O halde suyu analiz ettiğimiz zaman onun maddesi sözkonusu ilk ana madde, Formu ise sıcak-yaş olacaktır.

Görüldüğü gibi Aristoteles varlıkların yukarıya, daha basitten daha karmaşığa doğru giden hiyerarşisinde maddesi olmayan saf bir Form'un, Tanrı'nın varlığını kabul etmekte, ama onların daha karmaşıktan daha basite yani aşağıya doğru giden sıralamasında Formu olmayan bir ilk maddeyi, ana maddeyi kabul etmemektedir. Daha doğrusu böyle bir ana maddenin, ilk maddenin *kendi başına, bağımsız, reel varlığını* kabul etmemektedir. Kuşkusuz biz zihinle bütün varlıkların kendilerinden meydana geldikleri ilk yapıtaşları olan dört unsurun yukarda sözünü ettiğimiz Formlarını maddelerinden ayırabilir ve böylece yine zihinsel olarak bir ilk, ana maddeden söz edebiliriz. Ama burada üzerinde durduğumuz şey, böyle bir ana maddenin, ilk maddenin gerçek dünyada bağımsız bir varlığa sahip olup olmadığıdır. Aristoteles bunu kabul etmemekte, ilk maddenin yalnızca bir soyutlama olduğunu, hiçbir yerde tek başına var olmadığını, sadece madde ve Formdan meydana gelen somut bireysel şeylerin doğasında bulunan bir unsurdan ibaret olduğunu ve ancak ilk temel karşıt nitelik çiftlerinden birisi ile birleşmiş olarak varolduğunu düşünmektedir.

Madde-Form kavramı üzerinde buraya kadar söylediklerimizi toparlayalım: Gerçek dünyada varolan şeyler bireylerdir ve bireyler bir madde ve Formdan meydana gelirler. Gerek madde gerekse Formun (Tanrı hariç) tek başlarına bulunmaları mümkün değildir. Herhangi bir Form kazanmamış biçimiyle bir ilk madde mümkün değildir. Değişme madde ve Formdan meydana gelen bileşik bir varlıkta maddenin bir Formu bırakıp yerine başka bir Formu almasıdır. Değişme eyleminde Formun kendisinde değişme olmaz. Çünkü Form, doğası gereği "değişmeyen"dir. Değişmede değişen maddedir. Zaten "madde özü itibariyle değişme kabiliyetinin kendisidir."

Maddenin değişme kabiliyetinin kendisi, yani kuvve olması ko-

nusuna geçmeden önce madde ve Formun doğası ve karşılıklı ilişkilerine de değinmemiz gerekmektedir.

Madde Belirsizdir, Dolayısıyla Bilinemez

İlk olarak belirtmemiz gereken şey, Aristoteles'in maddeyi son derece plastik bir şekilde tanımladığıdır. Sokrates öncesi *Doğa Filozofları* maddenin varlığını kabul etmiş ve onu belli bir şey, özellikleri olan bir töz olarak tanımlamışlardı. Örneğin onlara göre madde canlıydı, akıllıydı, sıcaktı vb. Kısaca o belli ve etkin bir şeydi. Ana özelliklerine bakarak maddenin ne olduğunu söylemek mümkündü. Oysa Aristoteles bunun tamamen tersi bir bakış açısından hareket etmektedir. Ona göre maddenin temel özelliği, *belirsiz* olmasıdır. Madde Formla birleşmeksizin veya Formun kendisine vereceği özellikleri, belirleyici özellikleri almaksızın hiçbir şey değildir. Maddenin madde olarak, ne olduğunu söylemek imkânsızdır. Madde ne sıcaktır, ne soğuk; ne akıllıdır, ne akılsız; ne canlıdır ne cansız. Bütün bunlar Form'un ona kazandırdığı, Form'dan dolayı ortaya çıkan belirlemelerdir.

Aristoteles'in bu görüşünün önemli bir sonucu, maddenin madde olarak bilinmesinin imkânsız olmasıdır: "Madde bilinemez". Bilginin konusu madde değildir, Formdur. Bir şeyin ne olduğunun bilgisi onun Form'unun ne olduğunun bilgisidir. Belirsiz olan, belirlenmemiş olan bir şeyin bilinmesinin mümkün olmadığı açıktır.

O Halde Birey veya Birincil Tözde Bilinemez

Öte yandan maddenin madde olarak belirsiz olmasından dolayı bilinememesi görüşü, Aristoteles'in bilgi kuramında ciddi bir sorun yaratmaktadır. Aristoteles'e göre iki çeşit tözün olduğunu biliyoruz. Madde ile Formun birlikteliğinden meydana gelen tözler, birincil tözler ve asıl varlıklar; bireysel tözler olan bu varlıkların özlerini, doğalarını meydana getiren Formlar, yani ikincil tözler. Aristoteles bildiğimiz gibi bu Formların alanını daraltmakta veya sayılarını azaltmaktadır. Ama bilimin konusu olmak bakımından özelliklerinde herhangi bir değişiklik yapmayı düşünmemektedir. Bilimin, bilginin konusu olan şeyler birey-

ler değil, sözünü ettiğimiz doğalar, özler veya tümellerdir. Bu ne anlama gelir? Hiç şüphesiz bireyin birey olarak bilinemez olduğu anlamına.

Çünkü bir tümeli bireyselleştiren, bireysel varlıklara dönüştüren ilke, maddedir. Ahmet'le Mehmet, Formları bakımından aynıdırlar. Ancak bu Formu ayıran, bireyselleştiren maddeleri bakımından farklıdırlar. Burada maddenin, yani belirsiz olanın böyle bir bireyselleştirici ilke rolü oynamasının, bireyi birey yapan şeyin kendisi olmasının tuhaf olduğu açıktır.

Ne var ki, bundan daha ciddi bir sorun bilgi konusunda ortaya çıkmaktadır: O halde bilimin bildiği, asıl varolan bireysel varlık, bireysel töz değil, ikinci derecede bir varlığa sahip olan tümeldir. Bireyi birey yapan özellikler ise bilimin konusu olamamaktadır. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi Aristoteles, bir bireysel tözde bireyselleşmenin ilkesi olan maddeden ileri gelen özellikleri *ilinekler* hesabına kaydeder. İnsanın düşünen bir varlık olması özünden kaynaklanan bir özelliktir. Buna karşılık Sokrates'in bir birey olarak erkek, kısa boylu, kel, beyaz vb. olması ise maddesinden ileri gelen ilineklerdir. Aristoteles bu maddeden ileri gelen ilineklerin türün diğer bireylerinde tekrarlanmadığını ve sayılarının sonsuz olduğunu gördüğü için bilimin konusu olmadığını düşünmektedir. Ama bu durumda da dış dünyada gerçekten varolan ve bireysel varlıkları birbirlerinden ayıran özellikleri bilginin alanı dışına çıkarması gerekmektedir.

Akılsal Madde

Üçüncü olarak Aristoteles maddeyi "belirsiz olan" olarak tanımladığı için, genelleştirebilmiştir. Duyusal varlıkların maddesinden söz edebildiği gibi duyusal olmayan varlıkların, matematiksel varlıkların da maddesinden söz edebilmiştir. İnsanın maddesi onun bedenidir. Peki bir üçgenin veya dairenin maddesinden de söz edebilir miyiz? Aristoteles'e göre evet. Üçgen, yani üç kenar ve üç açıdan meydana gelen geometrik şekil bir Formdur. Her Form gibi bu Formun da bir maddeyle birlikte bulunması gerekir. Bu madde hiç şüphesiz *duyusal* veya *lokal madde* olmayacaktır. O geometrik şekillerin içlerinde gerçekleştikleri *akılsal*

madde, *uzaysal uzam* olacaktır. Aristoteles üçgen, daire gibi geometrik bir şekilde onu, yani geometrik şekli salt bir tanım veya denklem olarak ele almadıkça, akılsal maddeyi soyutlayamayacağımız düşüncesindedir. Geometrik cisimler bir cisim olarak tanımlarını oluşturan Formlar veya doğaları ile birlikte, bu Formlar veya doğaların içlerinde gerçekleştikleri bir maddeyi, uzam denen zihinsel maddeyi gerektirirler.

Sonuç olarak Aristoteles, maddeyi "belirsiz olan" olarak tanımladığı için görelileştirebilmiştir: Madde kendisi bakımından belli bir şey değildir. Her zaman kendisiyle birleştiği veya kendisini kabul ettiği "Forma göre" bir şeydir, ona "göreli olarak" bir şeydir. Örneğin suyun Formunun ıslak-sıcaklık olduğunu, maddesinin ise bu Formu kabul eden şey ne ise o olduğunu söyledik. Ama evrende sadece basit şeyler, ilk dört unsur yoktur; onların birbirleriyle birleşmelerinden ve bu birleşik şeylerin daha sonra daha üst düzeylerde birbirleriyle birleşmelerinden meydana gelen karmaşık şeyler de vardır.

Varlıklar Hiyerarşisi

Aristoteles'e göre dört basit cisim, yani su, hava, ateş ve toprak birbiriyle farklı biçimlerde ve oranlarda birleşerek ilk olarak "karışık", ama aynı türden (homoeomerous) cisimleri meydana getirirler. Bunlar örneğin "mineraller"dir. Bitkiler ve hayvanların en basit, en az organlaşmış kısımları, yani "dokular" da bu tür cisimlerdir. Dokular, bitkiler ve hayvanların daha üstün işlevlerini, duyum ve yer değiştirme hareketini yerine getirmek üzere organlaşmış olan kısımların oluşumu için gerekli maddeyi sağlarlar. Bunlara ayrı türden (anomoeomerous) kısımlar veya *organlar* denir. Ancak karmaşık cisimlerin varlığı burada kalmaz. Organların kendileri bir araya gelerek tüm canlı cismin maddesi ödevini görecek olan "organizma"yı oluştururlar. Bunlar hayvanlardır. Hayvanlar içinde en yüksek derecede organlaşmış veya teşekkül etmiş varlık ise "insan"dır. Ay-altı aleminde insanla birlikte en yüksek dereceye ulaşmış oluruz.

Böylece Aristoteles ay-altı alemde dört unsurdan başlayan ve insanda sona eren bir varlıklar merdiveni oluşturur. Bu merdivende en

aşağıda kendisinden daha geriye gidilmesi mümkün olmayan dört unsur (düşünsel bir ilk ana madde ve ilk dört en basit Form), en yukarda ise kendisinden daha yukarı gidilmesi sözkonusu olmayan insan bulunur. İnsanda madde onun bedeni; Form ise düşünen, akıllı bir varlık olarak onun ruhudur. Ancak bu noktada bu varlıklar merdiveni ve madde-Form-ilişkisi ile ilgili olarak iki yanlış yorumdan kaçınmamız gerekmektedir.

Evrim Düşüncesi

Bunlardan birincisi, bizim bugün anladığımız anlamda bir evrim düşüncesinin Aristoteles'te de varolduğu yorumudur. Daha önce de değindiğimiz gibi üzere Aristoteles "türler arasında herhangi bir geçiş"i kabul etmez. Tek hücreli bir yaşamdan başlayarak insana ulaşan evrensel bir evrim düşüncesi Aristoteles'e tamamen yabancı bir düşüncedir. Aristoteles ancak bir türün *kendi içinde* bir hareket, oluş, gelişme (veya isterseniz evrim) fikrinin savunucusudur. Bu basit olarak şu demektir: Toprağa atılan bir meşe tohumunun içinde meşe ağacı olma yönünde bir oluş, gelişme vardır. Meşe tohumu meşe ağacı olma yönünde, insan tohumu insan olma yönünde hareket eder. Eğer onların içinde böyle bir eğilim, arzu veya erek olmasaydı meşeden örneğin çam ağacının, insandan ise herhangi bir başka hayvanın çıktığını görmemiz gerekirdi. Madem ki öyle değildir; o halde herbir türe ait bireyler içinde onların gelecekteki şekillerini meydana getirecek olan doğaların, özlerin varlığını kabul etmeliyiz. Böylece Aristoteles, *türlerin sabit olduğu*na ve bir türden başka bir türe herhangi bir geçişin, bir türün başka bir türe evrilmesinin mümkün olmadığına inanır.

Ancak bu, Aristoteles'in bir başka bakımdan varlıklar arasında bir derecelendirme yapmasına engel değildir. Aristoteles'e göre varlıkların basitten karmaşığa, unsurdan dokuya, dokudan organa, organdan organizmaya doğru giden bir sıralanma ve yükselme içinde olduklarını gördük. Bunun Aristoteles'te bir başka ifadesi onun daha aşağı türden varlıkları, daha yukarı türden varlıkların maddesi olarak ele alan görüşüdür. Örneğin meşe ağacının kendisi Aristoteles'te bir mad-

de ve Formdan meydana gelen bileşimdir. Meşe ağacının maddesi gövdesi, gövdesini oluşturan şeyler, su, hava vb. veya daha uygun bir ifadeyle yakın maddesi olarak selülözdür. Formu ise meşe ağacı olmasıdır. Şimdi kendisinden bir yemek masası yapmak üzere bu ağacı kestiğimizi farzedelim. Ortaya çıkan bu üründe meşe ağacının kendisi bütünüyle masanın maddesini oluşturacak ve bu kez onun Formu masalık, yemek masası olma olacaktır.

Benzer durumun canlılar için de sözkonusu olduğunu biliyoruz. Kendi başlarına bir madde ve Formdan meydana gelen mineraller, bir dokuyu teşkil etmek üzere bir araya geldiklerinde dokunun maddesi olurlar. Dokuların kendileri bir madde ve Formdan meydana gelmelerine karşılık, organları meydana getirmek üzere biçim değiştirdiklerinde, organların maddesi haline geçerler. Organların kendilerinin ise bir araya gelerek organizmaları meydana getirdiklerini ve bu kez onların maddesi durumuna geçtiklerini biliyoruz. Aristoteles'in işte bu, yani ikinci anlamda varlıklar arasında bir derecelendirme veya evrimi kabul ettiğini söylemek pek yanlış değildir.

Öte yandan bu son durum, Aristoteles'in madde ve Form kavramlarını ne kadar esnek ve çok amaçlı kullandığına bir kez daha dikkat etmemizi sağlamalıdır. Görüldüğü gibi Aristoteles'te madde gerçekten belirli özellikleri olan bir şey değildir. O her zaman alacağı, kabul edeceği Forma göre, ona göreli olarak bir anlam ifade eder. Organ, dokunun Formudur, ancak organizmanın maddesidir. Çelik, madenin Formudur, ama kılıcın maddesidir. O halde hiçbir maddeye içinde bulunduğu yer, yaptığı işlev, oynadığı rol gözönüne alınmaksızın "O, şudur" diyemeyiz. Madde özü itibariyle belirsiz, ancak Forma göre belli bir belirlilik kazanabilendir. Madde özü itibariyle göreli olandır. Formu gözönüne almaksızın onun hakkında hiçbir şey diyemeyiz.

Bununla birlikte Aristoteles'te madde kavramı veya madde, kimi zaman kendisine biçilen bu belirsizlik ve görelilik rolüne uymayan işler de yapmakta veya görüntülere bürünmektedir. Maddeye her zaman sahip olduğu Formuna göre bir isim vereceğimiz ve onun ne olduğunu anlamak için Formuna bakacağımız açıktır. Ama özellikle var-

lıklar merdiveninde yükseldikçe Formları kabul eden maddelerin gitgide daha özelleştikleri veya sözkonusu Formları kabul edebilmeleri için bazı özel niteliklere sahip olmalarının zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Örneğin ilk dört unsurun maddesi, tamamen zihinsel olan, hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz bir ilk veya ana maddedir. Ama kesmenin maddesi olan kılıç öyle bir şey midir? Hele hele görmenin maddesi olan göz, görme olayını veya görme Formunu bir yana bıraksak bile kendisi bakımından iyice belirlenmiş bir şey değil midir? Daha önce varlık merdiveninde yükseldikçe bir alt kademede maddeyle Form olan bileşimin bir sonraki kademenin maddesini oluşturduğunu söyledik. Görme niçin göze gelmektedir de suya, kılıca, ağaca gelmemektedir? Neden su, ağaç, kılıç veya kemik görmemektedir de göz görmektedir? Çünkü göz, görme denen olayı, Formu kabul edebilecek, onu gerçekleştirebilecek özel bir yapıya sahiptir. Hatta bundan hareketle Aristoteles'in söylemeyi aklından geçirmeyeceği bir şeyi söylememiz mümkün değil midir? Eğer su, kılıç, ağaç veya kemik göremiyor da ancak göz görebiliyorsa bu organın görmeye bağlı olması kadar görmenin de bu organa bağlı olduğu, ona tâbi olduğu anlamına gelmez mi? Eğer göz o olduğu yapıda olmayıp, sahip olduğu özellikleri taşımasaydı, görme olayı ortaya çıkabilir miydi?

Şüphesiz Aristoteles buna karşı gözün görme işlevini yerine getirmek ve görme amacıyla yapılanmış olduğu için gördüğünü söyleyerek, gözün görmeyi değil, görmenin gözü açıklayabileceği konusunda ısrarlı olacaktır. Bu konunun burada tartışmasına girmek istemiyoruz. Dikkat çekmek istediğimiz nokta, Aristoteles tarafından tasarlandığı şekilde maddenin zaman zaman Aristoteles'in genel bakış açısının dışına çıkan bir yapıya sahip olduğu veya kendisine Aristoteles tarafından verilmek istenen role direndiği şeklinde bir durumun ortaya çıktığıdır. Aristoteles genel olarak maddeyi, bir çocuğun kendisiyle oynayarak ona istediği şekli verebileceği bir hamur gibi tasarlamaktadır. Öte yandan her maddenin her Formu kabul edemeyeceği, madde ile Formun birbirlerine uygunlaştırılması gerektiğini düşündüğü için, maddeye çok yüksek ölçüde belirlilik tanıyan bir bakış açısına sahip olduğunu da

söyleyebiliriz. Bu söylediğimiz şeyi daha açıklığa kavuşturmak için madde-Form kavram çiftini farklı bir bakış açısından, Aristoteles'in felsefe tarihine yaptığı bir diğer önemli katkısını veya yaratımını ifade eden kuvve-fiil kavramı açısından incelememiz gerekmektedir.

VARLIĞIN DİNAMİK ANALİZİ: KUVVE-FİİL KURAMI

Ross'un güzel bir biçimde ifade ettiği gibi madde-Form kavram çifti *Metafizik*'in VII. kitabında (Z kitabında) "çoğunlukla tarihinin herhangi bir anında bireysel bir şeyin içinde varolan bir ayrım; bir şeyin tanımında dile getirildiği biçimde özüyle bu özün kendisi olmaksızın var olamayacağı bilinemez dayanağı (substratum) arasındaki ayrım olarak ele alınır. Ancak tartışma ilerledikçe Aristoteles şeylerin göreli olarak belirsiz bir durumdan göreli olarak belirli bir duruma geçişi olayına daha büyük bir ilgi gösterir ve kuvve ve fil kavramlarını kullanmaya başlar" (Ross, 213). Ross'un söylediğini başka bir biçimde ifade edersek, Aristoteles o zamana kadar varlıkları, bireyleri *statik* bir açıdan ele alırken, bu kitapta onları yavaş yavaş *dinamik* açıdan ele almaya doğru gider. Bireyleri statik açıdan ele aldığımızda, onların bir madde ve Formdan meydana geldiklerini söylememize karşılık onları dinamik açıdan, yani bir oluş içinde olmaları bakımından ele aldığımızda, kuvve-fiil kavramlarını kullanmamızın daha doğru olduğunu görürüz.

Kuvve, Gerçek ve Nesnel Bir Varlık Türüdür

Kuvve-fiil kavram çifti, oluş olayını açıklamak için yaratılan bir kavram çifti olduğundan, bu kavram çiftini en iyi anlamanın yolu yine oluş olayını yorumlamaktan geçecektir. Etrafımızda, özellikle organik varlıklar alanında çeşitli ve farklı oluşların cereyan ettiğini görüyoruz. Suyun, güneşin veya bir sıcaklık kaynağının etkisi altında ısınması, bir oluştur. Bir ağacın yapraklarının ilkbaharda yeşillenmesi, sonbaharda sararması bir oluştur. Sağlıklı bir insanın hastalanması, daha sonra sağlığını tekrar kazanması da bir oluştur. Ancak bu çeşitli ve farklı oluş türleri arasındaki birisi vardır ki, özellikle dikkatimizi çekmektedir. Bu bir meşe tohumundan meşe ağacının meydana gelmesi veya bir

bebeğin büyüyerek yetişkin bir insan haline gelmesi olaylarında gözlemlediğimiz oluştur. Aristoteles'in bir varlığın niteliklerinde, yerinde, niceliğinde bir değişikliğin meydana gelmesi anlamında değil de, onun tözünde, yapısında bir değişmenin meydana gelmesi yönünde meydana gelen bu oluş türüne özel bir dikkatle eğildiğini biliyoruz. O bu sonuncu türle yani *tözsel oluşla* ilgili olarak kendisine şu soruyu sormaktadır: Nasıl olup da A denen bir şey B denen bir şey olmaktadır? O her zaman veya çoğunlukla neden B denen bir şey olmaktadır da C denen bir şey olmamaktadır? Bu A denen şeyi her zaman veya çoğu zaman düzenli olarak B denen şey yapan şey nedir? Bu şey A'nın kendi içinde midir, yoksa onun dışında olan bir şey midir?

Aristoteles bu soruya basit olarak şu cevabı vermektedir: A denen şeyin hemen her zaman veya çoğunlukla B denen bir şey olmasının nedeni onun zaten kendisini A diye adlandırdığımız durumda veya dönemde de "bir şekilde" B olmasıdır. Onun "fiilen" A iken, yani "fiilen" B-değil iken "bilkuvve", yani "potansiyel olarak" B olmasıdır. Örneklerimize dönersek bir meşe tohumu evet "fiilen" yani içinde bulunduğu "o anda" ve "o durumda gerçekten" meşe tohumudur. Ama sadece veya basit olarak meşe tohumu değildir. Eğer öyle olsaydı o her zaman ve yalnızca meşe tohumu olarak kalırdı veya yalnızca Demokritos'un ileri sürdüğü mekanik türden vurma ve çarpmalarla aşınır, parçalanır ve yokolurdu. Oysa öyle olmamaktadır. Bazı meşe tohumları, hatta onların çoğunluğu değişmekte ve "hemen hemen her zaman" bir meşe ağacı meydana getirme yönünde bir oluş gerçekleştirmektedir. Demek ki meşe tohumu "fiilen" bir meşe tohumu ise de o aynı zamanda "gizil güç olarak" meşe ağacıdır. İçinde bir güç olarak, gizil güç olarak yani kuvve olarak, potansiyalite olarak, meşe ağaçlığını ihtiva etmektedir.

Aynı şekilde bir kız çocuğu fiilen bir kız çocuğudur, bir bebek fiilen bebektir. Ama bir kız çocuğu içinde annelik gizil gücünü taşıdığı gibi bir bebek de içinde yetişkinlik kuvvesine sahiptir. Şartlar yerine geldiğinde veya olgunlaştığında meşe tohumu meşe ağacı, kız çocuk anne, bebek yetişkin olacaktır.

Daha önce Aristoteles'in varlığı nasıl çok anlamlı bir kavram olarak tanımladığını ve böylece çoklaştırdığını gördük. Buna göre tözler de vardı, ilinekler de. Bireyler de vardı, tümeller veya Formlar da. Benzeri şekilde Aristoteles burada fiilin de varolduğunu düşünmektedir, kuvvenin de. Bir şey fiilen var olmayabilir, ama bu onun mutlak anlamda var olmadığını göstermez. O gizil bir güç, uyuklayan bir güç olarak var olabilir. Sonuç olarak oluşu, değişmeyi anlamak için varlığın sadece fiilden ibaret olmadığını, onun yanında kuvvenin de varolduğunu kabul etmemiz gerekir.

Kuvve, Tanımlanamaz

Aristoteles, kuvvenin kuvve olarak tanımlanamaz olduğunu söyler, çünkü tanımlanabilen ancak fiildir. Sadece fiile bakarak kuvvenin ne olduğunu bilebiliriz. Aristoteles kuvvenin ne olduğunu anlatmak için bina yapmasını bilen ama yapmayan bir mimarla, fiilen bina yapan mimarı; görme duyusuna sahip olan ancak fiilen görmeyen, gözleri kapalı olan bir insanla, fiilen gören bir insanı karşılaştırır. Bu örneklere dayanarak kendimize şu soruyu sormamızı ister: Bina yapmasını bilen, ancak yapmayan bir insanla bina yapmasını bilmeyen bir adam arasında görünüş bakımından bir fark yok gibi görünmektedir. Ama gerçekte öyle midir? Görme yeteneğine sahip olan, ancak uyuyan bir adamla kör olan birisi arasında görme olayı ile ilgili olarak bir fark yok mudur? Evreni eğer sadece fiilden ibaret bir sahne olarak görüp, onda fiilden başka türlü bir varlık tarzının olmadığını kabul edersek, fiilen mimarlık yapmayan mimarla mimar olmayan insan, uyuyan bir insanla bir kör arasındaki farkı nasıl açıklayabiliriz? Çünkü, mimarlık eğitimi görmüş, dolayısıyla bina yapma kabiliyetine sahip olan, ama şu anda fiilen bina yapmayan biriyle bu eğitimi görmemiş olduğu için bina yapması sözkonusu olmayan biri arasında fiilen hiçbir fark yoktur: İkisi de bina yapmamaktadır. Aynı şekilde görme kabiliyetine sahip olan, ama gözlerini kapatmış olduğu için görmeyen biriyle bir kör arasında da fiilen hiçbir fark yoktur. Ama yine de önemli bir fark vardır. Birinci bilfiil görmeyen, ama bilkuvve görendir. İkinci ise hem bilfiil, hem bilkuvve görmeyendir.

Kuvve Kavramına İtiraz

Lange *Materyalizmin Tarihi*'nde bu konuya ayırdığı yerde Aristoteles'in bu kuvve-fiil kavramına şiddetle karşı çıkar ve Aristoteles'in temel yanlışının aslında şeylerin kendisinde gerçek bir varlığa sahip olmayan, "sadece bizim zihnimizde bulunan" bir kavramı, kuvve veya mümkün kavramını şeylerin içine taşımaktan kaynaklandığını ileri sürer. Burada verdiği örnekten hareket edersek, Lange'ye göre Aristoteles fiilen bir savaş kazanmış olan kumandanı "gerçek" bir galip olarak tanımlamakta, ama bu "gerçek" kumandanı savaşı fiilen kazanmasından önce "mümkün" veya "bilkuvve" bir galip olarak adlandırmaktadır. Lange'ye göre bu kumandanın sözkonusu savaştan önce kişiliğine, ordusunun gücüne, yerleşim tarzına vb. "bakarak" onun bu savaştan galip çıkabileceğini "düşünmemizde" bir mahzur yoktur. Bu anlamda ona bu zaferi kazandıracak olan "koşulların savaştan önce de varolduğunu" ileri sürmemizde de bir sakınca yoktur. Bütün bunların sonucu olarak onun daha savaş başlamadan önce zaferinin "mümkün" olduğunu da söyleyebiliriz. Ama bu sadece bir görüş tarzı, bir konuşma tarzıdır. Yani burada sözkonusu imkân veya kuvve olarak muzafferlik, kumandanın kendisinde değildir, ona yönelik olan zihnimizde, düşünüş tarzımızdadır.

Çünkü bu kumandanı savaştan önceki durumda gözönüne alalım:

> O "kendisini ister galip olarak adlandırayım, ister adlandırmayayım, ne ise odur, yani içinde tüm bir nitelikler ve iç ve dış olaylar bütününün gerçekleştiği zamanın belli bir anında bulunan gerçek bir varlıktır. Daha meydana gelmemiş olan koşullar, o halde, onun için henüz var değildir. Onun kafasında sadece belli bir plan vardır. Kolunun, sesinin belli bir değeri vardır. Ordusuyla manevi birtakım ilişkiler içindedir... Kısaca onun durumu her yönden kesindir, bellidir. Zaferi işte karşısındaki kumandanın durumuyla karşılaştırılırsa bu özel durumunun bir sonucu olacaktır... Bu iki kumandanın karşılıklı durumunu anladığımız zaman bizde bir tarafın başarısının mümkün, hatta zorunlu olduğu düşüncesi doğar. Ama bu başarının kendisi bu düşüncemizden ötürü ne artar, ne eksilir" (Lange, 1, 175).

Görüldüğü gibi Lange imkân veya kuvve kavramını tamamen zihnimize ait bir kavram, herhangi bir olayla ilgili olarak zihnimizin öznel bir yargısı olarak görmektedir. Şeyler ne ise odur. Genç bir kızda kadınlığı, meşe tohumunda meşe ağacını gören biziz, nasıl ki savaştan önce şartların kendi lehinde olduğunu düşündüğümüz için bir kumandanı "bilkuvve" galip, şartların lehinde olmadığını düşündüğümüz diğer kumandanı "bilkuvve" mağlup olarak gören bizsek.

Ross'un haklı olarak işaret ettiği gibi, kuvve kavramının çoğu kez yalnızca düşünce boşluğunu gizlemek için kullanılmış olduğu bir gerçektir. A'nın neden B olduğu sorusuna "Çünkü o bilkuvve B idi" şeklinde verilecek bir cevabın çoğu kez bir cevap olmadığı açıktır. Çünkü böyle bir cevap sözkonusu değişmenin özel ve somut, doğru bir açıklamasını vermek yerine bir tür totoloji yapmak anlamına gelebilir. Böyle bir genel cevap her şeyi açıklayabileceği için hiçbir şeyi açıklamayan tamamen boş bir cevap olabilir. Su niçin kaynamaktadır? Çünkü onda kaynama gücü vardır. Kılıç niçin kesmektedir? Çünkü kılıçta kesme gücü vardır. Meşe tohumu niçin meşe meşe ağacı olmaktadır? Çünkü onda meşe ağacı olma kuvvesi vardır (Ross, 213).

Öte yandan daha özel durumlarda, örneğin Lange'nin söz ettiğine benzer bir durumda da imkânın gerçekten eşyanın kendisinde olmaktan çok bizim zihnimizde olduğunu söyleyebiliriz. Belli şartlara, özelliklere sahip bir kumandanı diğer kumandana göre savaş öncesi mümkün bir galip kumandan, potansiyel olarak galip bir kumandan olarak gören gerçekten de biziz. Benzer şekilde bir sinema yıldızı olmadan önce Marilyn Monroe'nun "bilkuvve bir sinema yıldızı" olma özelliği herhalde sadece onun fotografını çeken fotografçının veya ona deneme filmi çektirmeyi düşünen yönetmenin kafasında bulunmaktaydı.

Yetenek Olarak Kuvve

Ama bunlar çok uygun örnekler midir? Bunlar Aristoteles'in severek verdiği örneklerle aynı türden midir? Genç bir kızda, genç bir erkekte olmayan bir çocuk sahibi olma kuvvesinin, yeteneğinin bulunduğunu söylemek gerçekten sadece öznel bir yargıyı, salt bir bakış açısını mı

yansıtmaktadır? Meşe tohumunda gelecekteki bir meşe ağacını görmek gerçekten sadece öznel bir bakış açısının mı sonucudur? Genç kız bedenini veya fizyolojisini konu alan bütün kadın doğum uzmanları, meşe tohumuyla ilgilenen bütün tarım uzmanları veya botanikçiler bu örneklerde salt öznel bakış açımızı aşan birtakım şeylerin, kaynağını bizzat sözkonusu varlıkların kendilerinde bulan bazı şeylerin olduğu görüşünü savunmayacaklar mıdır? En azından Aristoteles'in yukardaki örneklerinde eşyanın bizzat kendisinde, doğanın kendisinde bu düşüncelerimizin kaynağı olan nesnel bir şeylerin olduğunu söylememiz, eşya hakkındaki gözlemlerimizin doğal sonucu değil midir?

Aristoteles'in madde-Form, kuvve-fiil kuramında bazı tutarsızlıkların, hatta çelişkilerin olduğu doğrudur. Maddenin özü itibariyle belirsiz, göreli bir şey olarak tanımlanmasının yarattığı bazı sorunlara yukarıda değinmiştik. Aristoteles'in onu bir imkân, daha doğrusu bir kuvve olarak tanımlamasının bazı güçlükleri içinde barındırdığı da doğrudur. Bunların en önemlisi Lange'nin yukarda sözünü ettiğimiz şeylerin içinde bir imkânın olmadığı, "mümkün" olarak varolanın sadece bir düş olduğu, dış dünyada ancak "gerçekleşmiş olan"ın varolduğu, "imkân" olmadığı yönündeki eleştirisinde işaret ettiği şeydir. Ancak bu itirazı şöylece cevaplamak mümkündür: Çoğu durumda gerçekten sadece bizim zihnimizde bulunan bir imkândan ileri gitmeyen bu mümkün veya kuvve, bazı durumlarda, en azından canlıların gerçekleştirdikleri tözsel oluş hareketleri sözkonusu olduğunda felsefi olarak pekâlâ işe yarar bir varsayımdır. Çünkü genç bir kızda genç bir erkekte olmayan ve şartlar yerine geldiğinde sonucunu, ürününü ortaya koyacak olan özel bir yapının, bir programın olduğu açıktır. Buna ister yapı, ister program veya ister Aristoteles gibi kuvve diyelim durum değişmez.

Varlık-Oluş Sorununun Çözümü

Aristoteles, bu kuvve-fiil kuramıyla, o güne kadar tüm Yunan felsefesinin korkulu rüyası olan oluş meselesine tatmin edici felsefi bir açıklama sağlamıştır. Çünkü her zaman söylediğimiz gibi Yunan felsefesi-

nin en önemli problemi varlık-oluş ilişkileri problemidir. Aristoteles'in dönemine kadar varlığı kabul eden Parmenides ve Platon gibi filozoflar, oluşu reddetmek zorunda kalmışlardır. Oluşu kabul eden Herakleitos ve Protagoras gibi filozoflar ise varlıkla ilgili iddialarından vazgeçmek zorunda kalmışlardır. Hem varlığı hem oluşu kabul eden Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos gibi filozoflara gelince onlar Aristoteles'in haklı olarak işaret etmiş olduğu üzere gerçek anlamda oluşu, oluşun özünü, ruhunu anlamamış veya açıklayamamışlardır. Çünkü onlar bir şeyin başka bir şey olmasını onun parçalarının yer değiştirmesine, bir başka tarzda birleşmesine ve ayrılmasına indirgemişlerdir. Aristoteles'in kendisi ise hem varlığı hem de gerçek anlamda oluşu kabul etmiş ve onun nasıl mümkün olduğunun son derece başarılı felsefi bir açıklamasını vermiştir.

Aristoteles şunu söylemektedir: Evet, varlık vardır ve o Yunan felsefesinde "varlık filozofları"nın hemen hepsinin üzerinde özenle durdukları özelliklere sahiptir. Yani varlık veya daha doğrusu varlıklar ezeli ve ebedi olup, değişmez, oluşmaz, azalmaz veya çoğalmazlar. Aristoteles bunlara Formlar adını vermektedir. Ona göre evrende ne kadar gerçek tür varsa o kadar varlık veya Form vardır. Bu Formlardan herhangi birini, örneğin insan Formunu alalım. Onun yukarda sözünü ettiğimiz özelliklere sahip olduğunu görmekteyiz. Tek tek insanlar oluş ve yokoluşa tabidirler, doğarlar, değişirler ve ölürler. Ama insan Formu ezelidir, ebedidir ve hiçbir değişikliğe uğramaz. Formların üzerlerine geldikleri bireysel insanlarda daha az veya daha çok olmaları, azalmaları veya çoğalmaları da sözkonusu değildir. Hiçbir insan bir başka insandan daha az insan veya daha çok insan değildir. Bebek daha az insan olmadığı gibi büyüdüğü zaman da daha çok insan olmaz vb.

Ama Aristoteles'in ilgisinin ana konusu varlık değil, her zaman tekrarladığımız gibi oluş hayat ve harekettir. Sık sık işaret ettiğimiz gibi ona göre bunları inkâr etmek demek, doğayı inkâr etmek demektir. Çünkü doğa hareketin, oluşun ilkesidir. Aristoteles'in alaycı bir şekilde söylediği gibi Parmenides bir doğa filozofu olarak adlandırılmaktadır, ama onun sistemi doğayı inkâr eden bir sistemdir: Doğayı inkâr

eden bir doğa filozofu, yani kendi içinde çelişik bir varlık. O halde varlık yanında oluşu da kabul etmemiz ve onun felsefi rasyonel bir açıklamasını vermemiz gerekir. İşte Aristoteles varlığı parçalayarak, daha doğrusu çoğaltarak asıl, mükemmel anlamda varlık yanında öyle olmayan ama gene de varlık sıfatını hakkeden bir şeyi yani maddeyi kabul ederek bu sorunu çözmeye karar vermektedir. Evet Form vardır; en mükemmel, kelimenin en gerçek anlamında "var" olan odur. Ama madde de vardır, daha aşağı seviyeden bir varlık derecesine sahip olmakla birlikte o da vardır ve bu ikisi arasında da bir ilişki vardır. Form bu anlamda fiildir, gerçekleşmedir; madde ise bu fiilin kuvvesi ve imkânıdır. Oluş işte bu kuvveden fiile, imkândan gerçekleşmeye doğru gidiş olayı veya sürecidir.

Kuvve-Fiil Arası İlişkiler

Aristoteles'in bu kuramının önemini anlamak için başka bazı noktaları daha açıklığa kavuşturmalıyız. Bir defa Aristoteles'in bir bireyi, onu meydana getiren madde ile Formu veya kuvve ile fiili bir odunu baltayla ikiye yarar gibi ikiye ayırmadığını bilmeliyiz. Lange'nin ileri sürdüğü gibi, madde ve Form, Aristoteles için şeylere kendileri açısından bakacağımız iki bakış açısından ibaret değillerse de, bir bireyin veya bir özün iki ayrı parçadan meydana geldiğini söylememizin mümkün olacağı anlamda birbirinden farklı, ayrı şeyler de değildirler. Evet, birey bir sentezdir ama bu sentezi meydana getiren parçaların birbirinden fiziksel olarak ayrılabilecekleri ve her birine kendi başlarına işaret edebileceğimiz bir sentez değildir. Gözün görmesini gözden, baltanın kesmesini baltadan ne kadar ayırabilirsek, bireysel varlıklarda Formu maddeden o kadar ayırabiliriz. Ayrıca evrende maddeden ayrı hiçbir Form (Tanrı hariç) olmadığı gibi herhangi bir Forma sahip olmayan hiçbir maddenin bulunmadığını da biliyoruz.

Aynı birlikçi bakış açısı, özlerin kendileriyle ile ilgili olarak da geçerlidir. Aristoteles özlerin dış dünyada nesnel, gerçek varlıklara sahip olduklarına inanmaktadır. Öte yandan özlerin kendileri de bir anlamda bileşik varlıklardır. Aristoteles örneğin insan özünün "düşünen

hayvan"dan ibaret olduğunu söyler. Demek ki insan özünde iki unsur vardır: Düşünen ve hayvan. Burada "düşünen" ayrıma, "hayvan" ise cinse tekabül eder. Ancak insanın düşünen hayvan olması demek onda düşünme diye bir özellikle, ondan ayrı hayvan olma diye bir özelliğin bulunduğu ve ikisinin biraraya gelerek insanı oluşturdukları anlamına gelmez. Başka deyişle insan Aristoteles'te "düşünen artı hayvan" değildir, "düşünen hayvan"dır. Çünkü insan denen özde genel hayvan cinsinin veya maddesinin özel düşünme niteliği ile özelleşmesi, belirlenmesi sözkonusudur.

Bu aynı birlikçi bakış açısını ilerde Aristoteles'in psikolojisinde de göreceğiz. Aristoteles canlılar merdiveninin ilk basamağı olan bitkilerde, beslenme ve büyüme olaylarını açıklamak için bir bitkisel ruhu kabul eder. Bundan bir üst kademe olan hayvanlarda ise beslenme ve büyüme olaylar yanında hareket etme ve arzu etme olayları da varolduğu için bu olayların ilkesi olacak bir hayvani ruhu da kabul etmek gerektiğine inanır. Nihayet Aristoteles hayvanlar alemi içinde en yüksek basamağı oluşturan insanda bunların dışında bir de düşünme ve akıl yürütme faaliyetleri mevcut olduğundan, bu faaliyetleri açıklayacak ilke veya yeti olarak "akıllı ruh"un varlığını kabul eder. Ama bu Aristoteles için bundan dolayı insanda üç ayrı ruhun (bitkisel, hayvansal ve akılsal) birlikte *yanyana* veya *üstüste* varolduğu veya insan ruhunun bu üç ruhtan oluşan bir bileşim olduğu anlamına gelmez. İnsan ruhu onun için bir bileşim değildir, birimdir (unity). Nasıl ki, varlıklar merdiveninde, bir yukarda bulunan varlık bir aşağıda bulunan ve madde ve Formdan meydana gelen varlığı maddesi olarak içinde bulundurursa, aynı şekilde ruhlar hiyerarşisinde de hayvansal ruh bitkisel ruhu, akıllı ruh bitkisel ve hayvansal ruhu kendi içinde bulundurur.

İkinci olarak Aristoteles kuvveyi daha önce de değindiğimiz gibi sadece veya salt bir imkân, mutlak olarak imkân olarak görmez. Gerçi zaman zaman bu yönde tehlikeli bir dil kullandığı olur. Örneğin ateşin suyu ısıtma kuvvesi yanında suyun ateş tarafından ısıtılma veya ateşi kabul etme, onun tarafından ısıtılabilme özelliğine sahip olması anlamında bir kuvveden söz eder. Ama suyun sıcaklığı kabul etme im-

kânı veya kuvvesi yanında soğukluğu kabul etme veya donma kuvvesi de vardır: Su, aynı zamanda donabilir de. Bu olgudan bizde kuvvenin "farklı ve zıt fiilleri kabul etme imkânı olduğu" yönünde bir fikir doğabilir. Ama Aristoteles'in asıl anlamında kuvveden kastı bu, yani *salt imkân*, *eşit imkân* değildir. Tersine gerçek anlamda kuvve, "belli bir fiilden başkasını kabul etmeyen, ancak bu fiili kabul etmek için uygunlaştırılmış olan" şeydir. Hatta böyle bir kuvvenin imkân değil de deyim yerindeyse bir zorunluluk anlamı taşıdığını bile kabul edebiliriz: Meşe tohumu bilkuvve olarak meşe ağacıdır ama sadece odur. Meşe tohumunun meşe tohumu olarak (su, hava, toprak bileşimi vs. yani selülöz olarak değil) sahip olduğu tek kuvve, meşe ağacı kuvvesidir, sedir veya kayın ağacı kuvvesi değildir. Başka deyişle meşe tohumundan meşe ağaçından başka bir şeyin meydana gelmesi hemen hemen imkânsızdır. Eğer ortaya bir engel çıkmazsa onun meşe ağacı olması *zorunludur*. Bu anlamda Aristoteles'te fiilin kuvveyi belirlemesi yanında kuvvenin fiili belirlemesinden bile söz etmek mümkündür.

O halde her kuvve, bir şeyin kuvvesidir; belli bir şeyin, belli bir fiilin kuvvesidir, herhangi bir şeyin, herhangi bir fiilin kuvvesi değildir. Bundan dolayı Aristoteles'te kuvve ile fiil arasındaki ilişki deyim yerindeyse bir aşk ilişkisi, bir çekim ilişkisidir. Aristoteles'in kendi sözleriyle madde Formu, kuvve fiili bir dişinin erkeği istediği gibi ister; bir dişinin erkek tarafından çekilmesi gibi madde Form tarafından çekilir. Demek ki, kuvve ile fiil arasındaki ilişki rastlantısal bir ilişki değildir. Oluş sürecinin iki unsurundan birini bildiğimizde, diğerinin ne olduğunu rahatlıkla çıkarabiliriz. Tabii, özellikle Formun ne olduğunu biliyorsak, maddeden Forma veya kuvveden fiile giden süreci önceden tahmin edebiliriz.

Sonuç olarak Aristoteles bu son derece özgün kuvve-fiil kuramıyla, sadece oluşun imkânını akla uygun bir biçimde ortaya koymak ve mantıklı bir açıklamasını vermekle kalmaz, aynı zamanda o zamana kadar bütün Yunan düşüncesini meşgul eden zor bir sorunu, varlık-oluş sorununu tatmin edici bir tarzda çözmüş olur. Aristoteles'e gelinceye kadar bütün Yunan filozofları ya varlığı kabul etmek ve oluşu

reddetmek zorunda kalmış veya Herakleitos ve Protagoras gibi oluşun varlığını kabul edince varlıktan vazgeçmişlerdir. Aristoteles ise bu her iki gruba karşı ortada böyle bir güçlük, üstesinden gelinemez zor bir tercih, bir dilemma olmadığını söylemektedir. O kısaca şöyle demektedir: Hem varlığı, hem oluşu kabul edebiliriz. Üstelik bunları kabul etmekle kalmayıp, hem varlığın hem de oluşun biliminin mümkün olduğunu savunabiliriz. Varlığı kabul edenlerin onun biliminin yapılabileceği konusunda zaten bir şüpheleri yoktu. Aristoteles bu filozoflara ve onların bakış açısını benimseyerek, oluşun bilgisinin mümkün olmadığını ileri süren oluş filozoflarına karşı şunu söylemektedir. Korkmayın, oluş, değişme ele avuca sığmaz, ne olduğu anlaşılamaz, felaketimsi bir şey değildir. Bir meşe tohumu toprağa ekildiğinde ondan ne olduğunu önceden kestiremeyeceğimiz zararlı veya zehirli bir şey çıkmayacaktır. Bir erkeğin tohumu dişinin yumurtasına bırakıldığı zaman ondan hemen her zaman yine bir insan çıkacaktır.

Kısaca oluşun ve değişmenin gerek hareket noktası gerekse varacağı yer bellidir. Bu başlangıç ve bitiş noktaları bilindiği için de onun hareket yönü önceden kestirilebilir, bilinebilir. Başka bir deyişle oluş, değişme rastlantısal bir şey değildir, tersine tamamen belirlenmiş, tamamen determine bir süreçtir. Dolayısıyla varlık kadar tam ve mükemmel bir biçimde olmasa bile, oluşun, değişmenin de bilimini yapmak mümkündür. Bu bilim doğa bilimi veya fiziktir.

6

Doğa Felsefesi veya Fiziği



"VAROLAN ŞEYLER İÇİNDE BAZILARI DOĞANIN ÜRÜNLERİDİR, BAZILARI İSE BAŞKA NEDENLERİN. HAYVANLAR VE KISIMLARI, BİTKİLER VE TOPRAK, ATEŞ, SU, HAVA GİBİ BASİT CİSİMLER "DOĞANIN ÜRÜNÜ" OLARAK VARDIRLAR, ÇÜNKÜ BU ŞEYLER VE BENZERLERİNİN DOĞAL OLARAK VAROLDUKLARINI SÖYLERİZ. BÜTÜN BU SAYDIĞIMIZ ŞEYLER DOĞANIN ÜRÜNÜ OLMAYAN ŞEYLERDEN KENDİLERİNİ AYIRAN BİR ÖZELLİĞE SAHİPTİRLER: ONLARIN HER BİRİ, *KENDİSİNDE* (YER VEYA BÜYÜME VE KÜÇÜLME VEYA NİTELİK DEĞİŞTİRME BAKIMINDAN) *BİR HAREKET VE SÜKÛNET İLKESİNE SAHİPTİR*."

Fizik, 192 b 7 ve devamı

Aristoteles'in evreninde hareketsiz hareket ettiricinin etkisi altında gezegenleri taşıyan küreler. Dante'nin *Cennet*'ini resimleyen Giovanni di Paolo tarafından çizilmiştir (Kaynak: British Library).

DOĞA NEDİR?

Aristoteteles'in kuvve-fiil kuramıyla; oluş, değişme hakkında verdiği bu açıklamalarıyla dar anlamda varlık felsefesi veya metafizik alanından çıkıp, doğa felsefesi veya doğa bilimi veya fizik alanına girmekteyiz. Bildiğimiz gibi Aristoteles'e göre doğa felsefesi, doğa bilimi veya fizik genel olarak "oluş ve değişme içinde olan varlıkları, tözleri" inceleyen bilimdir.

Fiziğin veya doğa biliminin temel konusu doğadır. Bundan dolayı Aristoteles doğa üzerine incelemelerine önce doğanın ne olduğu sorusunu sorarak girer. Hatta bundan da önce doğa diye bir şeyin var olup olmadığını kendimize sormamızın gerekli olduğu düşüncesindedir. Çünkü Aristoteles'in genel görüşüne göre, her bilim kendi özel konusunu oluşturan varlık türü veya çeşidi üzerine araştırmasına başlamadan önce bu varlık türünün varolduğunu ortaya koymak zorundadır. O halde sormamız gereken ilk soru şudur: Doğa diye bir şey var mıdır? Bu sorunun kestirme cevabı şudur: Evet, doğa diye bir şey vardır. Çünkü hareket ve değişme içinde olan varlıklar vardır. Doğa en

genel olarak bu "hareket ve değişme içinde olan varlıkların hareketlerinin nedeni ve ilkesi" olan şeydir.

Aristoteles'e göre etrafımıza baktığımızda esas olarak iki tür varlık görmekteyiz. Bunlardan bir kısmı insan eliyle yapılmış, yani sanatın ürünü veya eseri olan şeylerdir. Diğerleri ise canlı veya cansız olsun insan elinden çıkmayan, insanın etrafında yeralan veya içinde kendisini bulduğu doğal denilen şeylerdir. Su, hava, toprak, madenler gibi unsurlar veya onların bir araya gelmesinden oluşan cansız veya inorganik şeylerle bitkiler ve hayvanlar gibi daha üst bileşim ve düzenlemelerin sonucu olarak ortaya çıkan canlı şeylere baktığımızda, bunların tümünün doğal bir hareket ve değişme içinde olduğunu görmekteyiz. Bunlar içinde hareket ve değişme içinde değilmiş gibi görünen inorganik varlıklar dahi aslında doğal bir hareket ve oluş içindedirler. Önünde bir engel bulunmadığı takdirde ateşin doğal olarak yukarıya, su veya toprağın aşağıya, yere doğru doğal bir hareket eğilimi içinde olduğunu biliyoruz. İnsan elinden çıkma, yani sanatın ürünü olan şeylere gelince; onların kendiliklerinden bir hareketleri olmamasına ve her türlü kendiliğindenlikten yoksun bulunmalarına karşılık, yapılmış oldukları maddenin doğasına uygun olarak yine bir tür doğal hareket gücüne sahip olduklarını söyleyebiliriz. Örneğin bir palto veya yatak bir palto veya yatak olarak kendilerini değişmeye iten herhangi bir ilkeye sahip olmamalarına, bir palto veya yatak olarak deyim yerindeyse donmuş olmalarına karşılık kendisinden yapılmış oldukları maddenin kumaş, iplik, tahta, son tahlilde doğal cisimler olmalarından ötürü aşağıya doğru bir harekete sahiptirler. Aristoteles'e göre sanatın eseri olan şeylerle doğanın ürünü olan şeyler arasındaki esas fark da birincilerin yapma bir ürün olarak bir hareket ilkesine sahip olmamalarına karşılık, ikincilerin kendi içlerinden gelen bir doğal hareket ve değişme ilkesine sahip olmalarıdır (*Fizik* II, 1).

Doğa, işte bu ikincilerin sözü edilen hareketlerinin ilkesi ve nedeni olan şeydir. Peki doğal varlıkların veya cisimlerin bu hareketlerinin ilkesi olan şey, onların dışında mı, yoksa içinde midir? Hiç şüphesiz içinde. Organik varlıkların hareket ilkelerinin onların içinde oldu-

ğunu biliyoruz. Bir ağacın dallarının, ağacın dışında olan bir faktörün, örneğin rüzgârın etkisiyle doğal olmayan, zora dayanan (cebrî veya kasrî) bir hareketi olduğunu gözlemlemekteyiz. Ama Aristoteteles'in kastettiği ağacın doğal hareketi, bu değildir; onun gövdesinin, dallarının büyüme yönünde yaptığı, örneğin meşe fidanının meşe ağacı olma yönünde gerçekleştirdiği harekettir ki, bunun ilkesinin ağacın bizzat kendi içinde aranması gerektiği açıktır. Cansız varlıklar sözkonusu olduğunda da durum aynıdır. Bir taşı ona dış bir kuvvet uygulayarak havaya atabiliriz. Aristoteles bunu doğal olmayan, *cebri* veya *kasri* bir hareket olarak tanımlar. Taşın kendi içinden gelen doğal hareketi ise kendisine zorla uygulanan bu kuvvetin etkisinin bittiği anda gerisin geriye, yani aşağıya, yerin merkezine doğru yaptığı harekettir.

Aristoteles'in doğa hakkında verdiği tanımda, onun bu yani hareketin iç ilkesi veya nedeni olma temel özelliğine uymaz gibi görünen bir husus dikkat çekmektedir:

> "Doğa, dolaysız bir biçimde kendisinde bulunduğu şeyde, ilineksel değil özsel anlamda onun hareketinin ve *sükûnet*inin ilkesi ve nedenidir" (*Fizik*, II, 1).

Görüldüğü gibi Aristoteles bu genel tanımında doğayı, doğal bir cismin sadece hareketinin değil, aynı zamanda "sükûneti"nin veya hareketsizliğinin de içsel nedeni olarak tanımlamaktadır. Bu ise doğanın sadece hareketin değil aynı zamanda sükûnetin de ilkesi olduğu anlamına gelmektedir.

Bu tanımlama ilk bakışta ortada bir çelişki olduğu izlenimine yolaçmaktadır. Ancak Aristoteles'in sükûnetten ne kastettiği anlaşıldığında, bu çelişki ortadan kalkmaktadır. Aristoteles'in burada sükûnetten kastettiği "mutlak anlamda" hareketsizlik değildir. Çünkü Aristoteles'e göre, sükûnet, "harekette bulunması mümkün olan bir şeyin hareket etmemesi"dir. Nasıl ki körlük mutlak anlamda görmeme değil de görmesi mümkün olan bir varlığın, örneğin insanın görmemesi ise –Cansız bir varlığın, örneğin taşın kör olduğunu söylemek anlamsız-

dır– sükûnet de mutlak anlamda hareketsizlik değildir, hareket etmesi mümkün olan bir şeyin hareket etmemesidir. Bu anlamda Aristoteles sükûnetin salt bir olumsuzlama (negation) değil, belirli bir olumsuzlama, yani "yokluk" değil de "yoksunluk" (privation) olduğunu düşünür. Dolayısıyla Aristoteles'te sükûnet hareketle ilişkili, ona bağlı bir kavramdır. O ancak hareketten "sonra" gelir ve ancak hareket kavramının belli bir anlamda işin içine karıştırılmasıyla açıklanabilir, kavranabilir (Hamelin, 301).

Doğa kavramıyla ilgili olarak belirtmemiz gereken son husus şudur: Aristoteles doğa kavramını bazan "Doğa boşuna bir şey yapmaz" cümlesinde olduğu gibi biraz tehlikeli bir biçimde de kullanır. Burada doğanın, doğası olduğu varlıkların içinde bulunan, onların her birinin özel hareket ve değişmelerinin ilkesi olan özel bir şey gibi değil de, sanki onların dışında ve üstünde bulunan, onlara aşkın olan evrensel bir ilke, alem ruhu gibi bir şey olarak tasarlandığı izlenimine kapılmak mümkündür. Ancak bunun Aristoteles'in gerçek düşüncesini ifade eden bir şey olmaktan çok bir benzetme olduğunu; Aristoteles'in doğa kavramını evrensel panteist bir tarzda yorumlamanın doğru olmadığını söylememiz ve onun düşüncesinde gerçek anlamda doğanın yukarda değindiğimiz gibi her bir doğal varlıkta onun özel doğal hareket ve değişimini açıklayan özel, bireysel, içsel bir ilke olduğunu vurgulamamız gerekir.

Doğa-Sanat Ayrımı

Doğanın içinde bulunduğu doğal varlıkta onun doğal hareketinin ve değişmesinin nedeni olan içsel bir ilke olması özelliği onu sanattan ayırmamızın başlıca ölçütünü oluşturur. Bir sanat eserini meydana getiren şey ve veya onun ilkesi nedir? Bu soruya verilecek makûl cevap herhalde "onu meydana getiren sanatçı" olacaktır. Demek ki doğadan farklı olarak bir sanat eserinin ilkesi onun içinde değil, dışındadır. Doğanın eseriyle sanatın eserini karşılaştırdığımızda, basit olarak doğanın eserinin ilkesinin doğal varlığın içinde olmasına karşılık, sanatın eserinin ilkesinin onun dışında bulunduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlik-

te Aristoteles'in kendi deyişiyle doğanın eserini, "ilkesi kendi içinde olan bir sanat eseri" olarak da görebiliriz. Sanatın eserinin doğanın eserine yaklaştırılmasının iyi bir örneği olarak, kendi kendini tedavi eden bir hekimin durumunu verebiliriz: Hekimlik bir sanattır ve bu sanatın ürünü, sağlıktır. Onun eseri, sağlığı meydana getirmektir. O halde hekimin bir başkasını tedavi etmesi durumunda bu başkasında sağlık denen eserin veya hareketin ilkesi, onun kendi dışında olan hekimdir. Ama bu hekimin kendi kendisini tedavi etmesi durumunda bu eserin veya eylemin ilkesi hekimin kendisi olduğu için onun sağlığı meydana getirme eylemi doğanın işlemine yaklaşır (*Fizik*, II, 1).

Buraya kadar doğanın varolduğunu, bir hareket ilkesi olduğunu, kendisinde bulunduğu varlıkta ona aşkın değil içkin (immanent) olduğunu, nihayet içinde bulunduğu varlıkta onun ilineksel değil özsel anlamda hareketinin ilkesi olduğunu gördük.

Doğa Madde Değil, Formdur

Aristoteles bu hususları açıklığa kavuşturduktan sonra ikinci önemli konuya geçer. Bu şekilde tanımlanan doğa acaba madde midir, yoksa Form mudur? Ona göre kendisinden önce gelen ve *Doğa Filozofları* diye adlandırılan filozoflar da –en azından Parmenides gibi hareket ve oluşu inkâr eden, dolayısıyla doğayı reddedenler dışında– doğayı ve oluş ve hareketi kabul etmişlerdir, ancak onlar doğayı hep madde olarak tanımlamışlardır. Neden? Çünkü onların her şeyin doğası olarak adlandırdıkları şey, her şeyin kendisinden geldiği ve kendisine indirgenebileceği maddi bir şey, yani cisimdir Aristoteles Sofist Antiphon'un şu görüşü ileri sürerken onlarla aynı bakış açısını savunduğunu belirtmektedir: Bir yatağı toprağa gömdüğünüzde ondan bir yatağın değil, ağacın, tahtanın çıktığını görürsünüz. Demek ki, doğada varlığını devam ettiren, kalıcı olan, değişmeler altında değişmeyen, Form değil maddedir. Kaldı ki, tahtanın kendisinin bile gelip geçici bir Form olduğunu, onun çürüdüğünde toprağa dönüşeceğini biliyoruz. O halde ağacın veya tahtanın gerçek doğası ondan daha geride bulunan bir şey, örneğin topraktır. Doğa filozoflarının doğayı maddede bulmalarının

nedeni, onun her türlü gelip geçici değişmenin altında değişmeyen bir şey olarak kalması özelliğiydi.

Aristoteles'in ise doğayı madde olarak görme yönündeki bu yaygın görüşe temel itirazı şudur: Biz doğal varlıkları neleri ile tanımlarız? Maddeleri ile mi yoksa Formları ile mi? Bu konuda sanatın ürünleri olan varlıklara bakmak yine bize uygun bir fikir verebilir. Bir yatak nedir? Üzerinde yatılması için meydana getirilen bir eşya. Peki yatağı niye onu meydana getiren ağaçla veya tahtayla, yani maddesiyle tanımlamıyoruz da sözkonusu özelliğiyle, yani Formuyla tanımlıyoruz? Çünkü bir yatak, maddesiyle değil ancak Formuyla yataktır. Bir yatak ancak yatak Formunu aldığı zaman ne ise o şeydir, yani yataktır. Aynı şekilde bir insanın kolunu nasıl veya neyle tanımlıyoruz? Bir insanın kolunun maddesi şüphesiz et, kemik, kan vb. dokulardır. Ama biz kolu bunlarla değil de, insan denen organizmanın bir organı, tutma veya çekme organı olarak Formuyla tanımlamayı daha doğru buluyoruz. Hatta bizzat insanın kendisi nedir? Onu uzak maddesinden, yani su, hava, ateş, toprak gibi kendisini meydana getiren dört unsurdan ziyade yakın maddesinden hareketle, yani organlaşmış bedenden hareketle tanımlamaya çalışmıyor muyuz? Kaldı ki onu tanımlamak için, yakın maddesi olan beden bile yeterli oluyor mu? Onu tanımlamak için söylediğimiz şey onun *düşünen* bir canlı olduğu, yani Formu değil midir?

Sorunu asıl konumuz olan fiziksel bakış açısından ele alalım. Fiziğin konusu hareket, değişme ve oluştur. Şimdi insan denilen varlığın meydana gelişini, oluşunu, onun yaptığı hareket ve maruz kaldığı değişimi nasıl anlayacağız? Bunun için onun maddesine mi, Formuna mı başvuracağız? Bir insanı meydana getiren bir başka insan olduğu gibi, onun spermadan insan dediğimiz yetişkin haline gelinceye kadar süren oluşumunu açıklayan ilke spermada aktif ilke olarak içerilmiş bulunan insan Formu değil midir? Aynı şekilde bir meşe tohumundan meşe ağacının meydana gelmesi sürecini açıklamak için başvurmamız gereken şey meşe tohumunun maddesi (su, toprak, selülöz vs.) değil meşe ağacı Formu olmalıdır. Buradan şöyle bir sonuca varırız: *Doğa, madde değil Formdur.*

Doğal varlıklarda hareket ve değişmeyi, oluşu açıklamak için maddeyi değil de Formu kabul edelim. Ancak öte yandan Formun bizzat kendisi bakımından değişmeyen, oluş içinde olmayan, ezeli, ebedi bir şey olduğunu biliyoruz. Kısaca doğal varlıklarda hareketin nedeni ve ilkesi olan Formun kendisi değişmez, hareketsiz bir şeydir. Bu doğal varlıkların doğalarının, yani hareket ve oluş içinde bulunma özelliklerinin nedeni ve ilkesi olan şeyin kendisinin doğal bir şey olmadığı anlamına gelmez mi? Platon'un İdeaları da bu özelliklerinden yani bizzat kendilerinin hareketsiz olmalarına karşılık, duyusal dünyadaki hareketin ilkeleri olarak tasarlanmalarından ötürü Aristoteles'in itirazlarına uğramamış mıydı? Aristoteles'in bu soruya verebileceği tatmin edici bir cevap yoktur. O sadece kendi Formlarının, Platon'un İdealarından farklı olarak, duyusal dünyadaki varlıkların dışında, onlardan bağımsız bir varlığa sahip olmadıklarını, doğal varlıkların doğaları veya özleri olmaları bakımından onların hareketlerinin ve oluşlarının ilkesi ve nedeni olarak adlandırılmalarının mümkün olduğunu ileri sürmektedir.

Sormamız gereken ikinci bir soruya ise Aristoteles daha rahat bir cevap verebilmektedir: Formlar vardır ve doğal varlıklardaki değişmenin ilkeleri veya nedenleridir. Bir şeyi bilmek, o şeyin nedenini bilmek veya onu nedeniyle bilmek olduğuna göre doğal bir varlığı veya doğal bir hareketi, oluşu bilmek demek, onun sözkonusu ilkesini yani Formunu bilmek demektir. Ama acaba sadece bu yeterli midir? İnsanı veya insanın doğal hareketini, oluşunu bilmek için sadece insan Formunu bilmek yeterli midir? Eğer yeterli ise o zaman Aristoteles'in Platon'un İdealarına ve bilginin konusunun sadece bunlar olduğu görüşüne itirazının anlamı nedir? Bu anlamda İdealarla, Formlar arasında ne fark vardır? Aristoteles'in bu soruya cevabı, onun varlık kuramında olduğu gibi bilgi kuramında da Platon'dan ne ölçüde ve gerçekten ayrıldığını göstermektedir.

Ancak Doğa Bilimci Maddeyi de Gözönüne Almak Zorundadır

Aristoteles, fiziğin konusu olan varlıkları, bağımsız, ancak aynı zamanda değişme içinde bulunan varlıklar olarak tanımlamaktadır. Eğer

bu tanım doğruysa, fiziğin konusunun sadece Formlar olamayacağı açıktır. Çünkü yukarda belirttiğimiz gibi Formlar değişme içinde olan şeyler değildirler. Öte yandan onlar yine bildiğimiz gibi gerçek anlamda bağımsız tözler de değildirler. Gerçek tözler, birincil tözler bireylerdir ve Formlar ancak bireylerin onlardan ayrılmaları mümkün olmayan özleridirler. O halde fiziğin konusu "sadece Formlar değildir, aynı zamanda maddedir"; ikinci dereceden tözler olan Formlar değil, bu Formların maddelerinden ayrılmaz bir şekilde kendilerinde bulunduğu bireysel tözlerdir. Bu demektir ki, doğa bilimcisi araştırmasında matematikçi gibi davranamaz. Daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi doğa bilimci, bir matematikçi gibi Sokrates'in burnundaki basıklığı, bu burnun kendisinden bağımsız olarak inceleyemez, onun konusu basıklık veya iç bükeylik değil, "basık burun"dur. Kısaca o Formla birlikte maddeyi de gözönüne almak zorundadır:

> "Doğa böylece iki anlama, Form ve madde anlamına geldiğinden onu basık burunluluğun özüyle aynı şekilde incelememiz gerekir. Yani bu tür şeyler ne maddeden bağımsızdırlar, ne de sadece maddi olarak tanımlanabilirler" (*Fizik*, 194 a 12).

Aristoteles'in bu sözlerinden ortaya çıkan sonuç, bir doğa bilgininin araştırmalarında sadece Formu değil, aynı zamanda maddeyi de araştırması gerektiğidir. Ama bu onun maddeyi madde olarak araştırabileceği anlamına gelmez. Çünkü maddenin, madde olarak belirsiz bir şey olduğunu biliyoruz. Öte yandan maddenin aynı zamanda kuvve olduğunu, kuvvenin ise büyük ölçüde belirlenmiş bir şey olduğunu biliyoruz. Bir örnek vermek gerekirse görmenin maddesi göz, düşünen hayvanın maddesi organlaşmış cisim olan bedendir. Gözün görmenin maddesi veya yakın maddesi veya kuvvesi olarak epeyi belirlenmiş olduğunu, ancak onun görebileceğini, çünkü görme için düzenlenmiş, uyarlanmış olduğunu biliyoruz. O halde gözün görme olayında hem görmeyi, yani Formu, hem de görme Formunun, fiilinin organı olan gözü dikkate almamız gerektiği açıktır. Evet, düşünme bir Formdur,

ancak insan bedeni denen özel madde, özelleşmiş maddede gerçekleşmesi mümkün olan bir Formdur. Bu nedenle düşünme olayında da bu özel maddeyi gözönüne almaksızın verilecek her açıklama yetersiz bir açıklama olacaktır.

Eğer Aristoteles'in bu sözlerini doğru anlıyorsak, onun maddenin varlığını ve doğal olayların açıklamasındaki rolünü kabul etme konusunda hocası Platon'dan gerçekten ayrıldığını söyleyebiliriz. Hatta bu anlamda Aristoteles'te belli ölçüde materyalizmin varlığını dahi ileri sürebiliriz. Eğer Aristoteles'in yukarda söylediği şeyleri doğru anlıyor, bakış açısını doğru kavrıyorsak; düşüncenin beynin yapısını açıkladığı kadar, beynin yapısının da düşünceyi açıkladığı, en azından onu mümkün kıldığı biçiminde günümüz kavramlarıyla ifade ettiğimiz görüş, Aristoteles'e hiç de aykırı gelmeyecektir.

Sadece varlık öğretisi bakımından değil, bilgi kuramı açısından da Aristoteles'in bu sözlerinin sonucu, onun bilgiyi mümkün olduğu kadar çok içerikli, ama az genel kavramlarda veya tümellerde araması olacaktır. Kabaca ifade etmek gerekirse, Aristoteles'e göre örneğin devletin bilgisi, genel olarak devletin bilgisi olmaktan çok, devletin maddesini teşkil ettiğini söyleyebileceğimiz belli bir zamanda ve mekânda, belli özelliklere sahip insanların meydana getirdiği, belli bir devletin bilgisi olacaktır. İbn Haldun daha sonraları siyasette bilim adamlarına güvenilemeyeceğini, onların gereğinden fazla genellemeler yaptıklarını, mümkün olduğu kadar çok genel kavram kullandıklarını, bu genel kavramlara gerçek hayatta eşlik eden özel şartları, durumları, kısaca onların *madde*lerini gözönüne almadıklarını dile getirdiğinde, Aristoteles'in bu sözlerini çok iyi anladığını veya onları bizim işaret etmek istediğimiz anlamda yorumladığını göstermektedir.

Bireysel Madde

Bir doğa bilimcinin bilimsel açıklamalarında maddenin, duyusal maddenin veya kuvvenin de gözönüne alınması gereken unsur olduğunu kabul edelim. Ancak bu açıklama, bir Formu bireysel olarak özelleştiren bireylerin özel maddelerine kadar inecek bir açıklama mı olacaktır? Yi-

ne bir örnek vermemiz gerekirse, insan Formu gerek Sokrates gerek Platon tarafından ortak olarak paylaşılan bir şeydir. Platon'u Sokrates'ten ve insan türü içine giren bütün diğer bireylerden ayıran şey nedir? Onun özel ve bireysel maddesi. Doğa bilimi veya doğa bilimcisi bu bir ve aynı tür içine giren bireyleri birbirlerinden ayıran onların özel maddelerini de gözönüne almak zorunda mıdır? Aristoteles'in varlık öğretisine göre asıl varolanın, birinci derecede varolanın insan değil de Sokrates veya Platon olduğunu düşünürsek, bilginin konusunu teşkil etmesi gereken şeyin tam da Platon veya Aristoteles olması gerektiği açıktır.

Bununla birlikte Aristoteles'in bilgi kuramı veya doğa bilimi bireyin bilgisini içine alacak noktaya kadar gitmemektedir. Çünkü bilimin konusu tümel olandır, "tür"dür; bir tür içindeki bireysel farklılıkları ise doğa bilimi açıklayamamaktadır. Ross'un haklı olarak işaret ettiği gibi, Aristoteles'e göre fizik, araştırmalarında maddeyi de gözönüne alır. Ancak o, şu ya da bu adamın maddesini değil, her insanda bulunan, insan formunun tümel taşıyıcısı olan maddeyi, Aziz Thomas'nın "materia individualis"e (bireysel madde) karşıt olarak "materia sensibilis communis" (ortak duyusal madde) olarak adlandırdığı maddeyi ele alır (Ross, 86). Bunun Aristoteles'in bilgi kuramında ciddi bir kusur olduğu ve varlık öğretisiyle bilgi kuramı arasında ciddi bir tutarsızlık meydana getirdiği açıktır ve birçok Aristoteles araştırmacısı haklı olarak buna dikkat çekmiştir. Ancak bu bir gerçektir. Bununla birlikte günümüzde de bilimin aynı konuda, yani bireyin bilimsel bilgisi konusunda daha ileri bir durumda olmadığını düşünürsek belki ünlü düşünürü mazur görebiliriz.

Fiziğin konusunun ne yalnızca Form, ne de yalnızca madde olmayıp Form haline gelmiş madde veya maddede gerçekleşmiş Form olması gerektiği hakkındaki Aristotelesçi sonuç, öte yandan, Aristoteles'in teorik bilimlerin üç türü arasındaki yaptığı ayrım ve derecelendirmeyi yeniden ele alıp değerlendirmemize imkân vermektedir. Aristoteles'in bu bilimler arasında en yüksek yeri metafizik veya teolojiye verdiğini biliyoruz. Aristoteles'in gözünde metafizik, kral bilimdir. Neden? Çünkü o hem değişme içinde olmayan, hem de gerçek anlamda töz olan

varlıkları inceler. Bu varlıklar ise bildiğimiz gibi Tanrı, gök cisimlerinin akılları ve insan ruhuna dışardan gelen Faal Akıl'dır. Sözkonusu bilimler sınıflamasında en aşağı yeri ise matematiğin işgal ettiğini biliyoruz. Neden? Çünkü o değişme içinde olmamakla birlikte tözsel bir varlığa sahip olmayan üçgen, daire gibi şeyleri inceler. Fiziğin değişme içinde olması açısından metafiziğin konularından daha aşağı bir varlık derecesine sahip olan, ama tözsel bir varlığa sahip olduğu için de, matematiğin nesnelerinden daha yukarı bir varlık derecesine sahip olan şeyleri incelemesinden metafizikle matematik arasında bir yere sahip olması gerektiği açıktır. Aristoteles'in kendisinin de söylediği gibi eğer evrende hem değişme içinde olmayan, hem de bağımsız bir varlığa sahip olan şeyler olmamış olsaydı fiziğe "ilk felsefe" dememiz gerekirdi. Ama ne yapalım ki, böyle varlıklar vardır ve bundan dolayı da fizik ilk (yani en değerli) bilim değildir, ancak ikinci (yani daha az değerli) bir bilimdir.

DÖRT NEDEN KURAMI

Günümüzde gerek gündelik dilde gerek bilimsel terminolojide bir olayın veya olgunun nedeninden söz ettiğimizde, genel olarak bu olayın veya olgunun meydana gelmesini açıklayan şeyi kastederiz. Buna göre suyun kaynamasının nedeni ateştir, havaya atılan bir cismin yere düşmesinin nedeni yerçekimidir, güneş tutulmasının nedeni Ay'ın Dünya ile Güneş arasına girerek güneş ışıklarının dünya üzerine gelmesine engel olmasıdır. Bütün bu olaylarda, nedenle kastettiğimiz şey, felsefi dilde fail neden (cause efficient) veya hareket ettirici neden (cause motrice) diye adlandırılan nedendir.

Ancak bazı olaylarla ilgili olarak farklı bir dil kullanmamız da sözkonusudur. Örneğin spor yapan birine, neden spor yaptığını sorduğumuzda, buna vereceği "sağlığımı korumak için" veya "zayıflayarak daha güzel görünmek için" cevabı da bize makûl görünür. Bu ikinci anlamda nedenle kastedilen şey ise yine felsefi dilde ereksel neden (cause final) diye adlandırılan nedendir. Sokrates'in hakkında verilen idam cezasından kaçmayıp, ölümü kabul etmesinin açıklayıcı nedeni olarak bu ikinci tür nedene dayandığını görmüştük.

Bu iki tür nedenin bir başka ortak özelliği, her ikisinin de meydana gelen şeyin veya olayın *dışında* (exterieur) olmaları ve yalnızca onların meydana gelmelerini harekete geçirmeleridir. Ateş veya yerçekimi, suyun kaynaması veya taşın yeryüzüne düşmesi olayının dışında olan şeyler oldukları gibi, beden sağlığı veya inceliği de spor yapma olayının kendisine ait olmayan, onun dışında bulunan bir şeydir. İlginç olan Aristoteles'in doğal bir varlığın veya olayın meydana gelişinde bunların yanında başka iki faktöre veya unsura, bugünkü anlayışımıza göre neden olmaktan çok bir varlığın veya olayın kurucu unsurları, içkin unsurları (elements constitutives, elements immanentes) olarak adlandırılması mümkün şeylere de neden adını vermesi ve hatta çoğu durumda bunları asıl nedenler olarak nitelendirmesidir. Bu iki içkin (immanent) unsurla kastettiğimiz madde ve Formdur.

Aristoteles'e göre bilmek, ancak nedenle bilmek veya nedeni bilmektir. Fizikçinin konusu fiziksel değişme, oluş olduğuna göre o bir fiziksel değişmede, değişmenin nedeninin ne veya neler olduğunu bilmek zorundadır. Peki bu nedenler nedir? Aristoteles'in bu soruyu cevaplandırması için bir fiziksel değişmede rol oynayan faktörleri veya unsurları gözden geçirmesi gerekmektedir. O, bu araştırmaya girdiğinde hesaba katması gereken dört nedenin, daha doğrusu faktörün varlığını tesbit eder. Bunlar madde, Form, fail neden ve ereksel nedendir.

Maddi Neden

Maddeyi neden gözönüne almak zorundayız? Çünkü her değişme veya oluş olayında bunun kendisi üzerinde cereyan ettiği bir şey vardır. Her türlü değişme veya oluş, değişen bir şey, bir özne gerektirir. Her değişmede meydana gelen veya ortadan kalkan nitelikten (attribut) bağımsız olan bir şey olmalıdır. Su ısınmakta veya donmaktadır. Burada ısınma veya donma niteliğini kabul eden, ancak onlardan bağımsız olan bir şey olmalıdır. Eğer değişmenin altında böyle bir şeyi, bir özneyi kabul etmezsek, niteliklerin ya boşlukta birbirlerini izlediğini veya bir niteliği taşıyan şeyin başka bir nitelik olduğunu kabul etmemiz gerekir ki, Aristoteles haklı olarak bu iki varsayımın da saçma olduğu-

nu söyler. Çünkü birinci durumda değişmenin aslında "hiçbir şeyin halleri olmayan iki halin" birbirini izlemesinden ibaret olduğunu kabul etmek durumunda kalırız. İkinci durumda ise örneğin sıcaklığın kendisinin soğukluğu, beyazın kendisinin siyahı taşıdığını, böylece sıcağın soğuk veya beyazın siyah olduğunu söylemek zorunda kalırız ki bunların her ikisinin de saçma olduğu açıktır. O halde her değişmede devam eden, değişmeyi kabul eden, değişen niteliklerden bağımsız olan ve onlara taşıyıcı görevi gören bir şey vardır. Bu maddedir.

Öte yandan bu taşıyıcı öznenin (substratum), üzerine gelecek nitelikleri kabul etmeye "yatkın" bir şey olması gerektiği de aşikârdır. Eğer sözkonusu özne onu kabul etmeye yatkın, ona uygun bir şey olmasaydı, onu kabul etmezdi. Su, ısıtılabilir olduğu için ısınmayı kabul etmekte ve ısınmaktadır. İnsan bedeni hastalığı ve sağlığı kabul etmeye yatkın olduğu içindir ki hastalanmakta ve sağlığına kavuşabilmektedir. Toprağın hastalandığını veya sağlığına kavuştuğunu söylemek ne kadar anlamsızsa suyun kesmeyi veya kesmemeyi kabul ettiğini ileri sürmek o kadar saçmadır. O halde madde aynı zamanda bir kuvvedir, yatkınlıktır, istidattır.

Sanat eserlerinin meydana getirilmesinde de maddenin rolünü gözönüne almamız gerektiği açıktır. Bir heykeltraşın heykel yapması için ağaç, mermer veya tunca ihtiyacı vardır. Kafasındaki şekil her neyse bu şekli o bir madde, malzeme üzerinde gerçekleştirecek, sözkonusu şekli bir maddeye, malzemeye verdirecektir. Ancak bu maddenin bu şekli kabul edebilecek bir özellikte olması gerektiği de açıktır.

Aristoteles'in bütün bu oluş, değişme veya meydana getirme örneklerinde, bir neden olarak maddeden veya onun deyişiyle maddi nedenden anladığı şeyin genel olarak "bir şeyin kendisinden yapıldığı veya kendisinden meydana geldiği veya meydana gelen şeyde onun oluşturucu bir unsuru olarak bulunduğu şey" olduğu açıktır.

Formel Neden

Bununla birlikte gerek doğal gerekse sanatın ürünü olan oluşlarda, meydana gelen şeylerde yalnızca maddi nedenin, malzemenin yetmedi-

ği de açıktır. Su ısınır; insan hastalanır veya mermer, sanatçının elinde Afrodit olur. Kısaca değişme veya meydana getirme sırasında bir şey, daima bir başka şey olur. Aristoteles genel olarak bu oluşun veya meydana getirmenin sonucunda ortaya çıkan şeye Form adını verir. Aristoteles'in formel neden diye adlandırdığı şeyin, yine bir şeyin analizinde zihnin bu şeyin oluşturucu diğer unsuru olarak gözönüne aldığı, almak zorunda olduğu şey olduğunu söyleyebiliriz. Afrodit heykeli mermer artı Afrodit şeklidir, Sokrates ise beden artı insan şekli veya Formudur.

Aristoteles'in bu analizini makûl görmemek mümkün değildir. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi, biz bugün ne suyun ısınması olayında suyun kendisini ve bu ısınma sonunda kazanacağı sıcaklık Formunu, ne de Afrodit heykelinin meydana getirilmesinde mermeri veya mermerin heykeltraşın elinde kazanacağı Afrodit Formunu onların nedeni olarak görmekteyiz. Daha doğrusu bu şeylerle ilgili olarak "neden" kavramını kullanmanın uygun olduğunu düşünmemekteyiz. Bize göre, suyun ısınması olayında bu olayın nedeni ateştir, Afrodit heykelinin meydana gelmesi olayında da, bu meydana gelmenin nedeni, heykeltraştır. İnsanı yapan bir başka insandır. Bu varlıklar, olaylar veya meydana gelmelerde Aristoteles'in sözünü ettiği iki şey; madde ve Form ise ancak bu varlıkları veya eserleri "zihinsel olarak tahlil ettiğimizde karşılaştığımız veya onlarda bulduğumuz statik, içkin, oluşturucu (constitutif) unsurlar"dır.

Fail Neden

Peki Aristoteles ateşi veya heykeltraşı nedenler olarak gözönüne almamakta mıdır? Hayır, Aristoteles neden kavramının madde ve Formdan daha başka iki anlama geldiğini de kabul eder. Ona göre, üçüncü anlamda neden; zayıflamanın nedeninin beden eğitimi veya yürüyüş, suyun ısınmasının nedeninin ateş, bedenin sağlığına kavuşmasının nedeninin hekim, Afrodit heykelinin nedeninin heykeltraş olması anlamında hareket etirici neden veya fail neden diye adlandırılan nedendir. Aristoteles'in kendi verdiği diğer örneklerde söylediği gibi, iyi bir eylemin nedeni onu öğütleyen, çocuğun nedeni babadır.

Ereksel Neden

Nihayet Aristoteles bu üç nedenin yanında bir diğer ve dördüncü nedeni de sayma ihtiyacını duyar. Evet, bir evin nedeni, bir anlamda onun mimarıdır. Bir heykelin nedeni de, onun heykeltraşı. Ama bu mimar ne bakımdan onun nedenidir? Mimar olması, yani kafasında bu meydana getireceği evin planına, tasarımına sahip olması bakımından onun nedenidir. Bir heykelin nedeninin, onu yapan heykeltraş olduğunu söyleyebileceğimiz gibi bir başka anlamda bu nedenin heykeltraşın kafasındaki Afrodit tasarımı olduğunu da söyleyebiliriz. Aynı durum doğal oluşumlar veya oluşlar için de geçerlidir. Bu, özellikle suyun ısınması gibi bir erek gütmüyor gibi görünen doğal değişmeler için değil de, bir ereğin meydana getirilmesine yönelik görünen meşe tohumundan meşe ağacının meydana gelmesi türünden olaylar için daha doğrudur. Eğer meşe tohumunun içinde meşe ağacı olma yönünde bir tasarı veya erek olmasaydı, o meşe ağacı olmazdı; başka bir şey, herhangi bir şey olurdu.

Aristoteles doğada normal oluşumlar yanında bazı anormal oluşumların da olduğunu bilir ve kabul eder. Hilkat garibeleri, bunların en iyi bilinen örnekleridir. Ama Aristoteles normal oluşumların anormal oluşumlardan çok daha sık meydana geldiğini görmektedir. Aristoteles'in sorusu şudur: Anormal oluşumlar neden normal oluşumlar kadar sık meydana gelmiyor? Niçin hayvanlar hep aynı tipten yavru yavruluyorlar? Doğada gördüğümüz tiplerin veya türlerin sürekliliği ve devamlılığı Aristoteles'e göre onda bulunan tasarı ve ereğin lehine bir kanıt olarak görülmelidir. Demek ki, insan elinden çıkma meydana getirmelerde olduğu gibi, doğal meydana gelmelerde de oluş sonucunda ortaya çıkacak olan şeyi belirleyenin erekler olduğunu ve bu anlamda ereksel nedenlerden söz etmemizin gerekli olduğunu kabul etmemiz makûl olacaktır. Bu anlamda, yürümenin sağlığın veya zayıflamanın nedeni olduğunu söylememiz ne denli doğru ise, sağlığın veya zayıflamanın yürümenin veya spor yapmanın nedeni olduğunu söylememiz o kadar doğru, hatta daha doğru olacaktır.

Aristoteles'in bu dört neden kuramında üzerinde durmamız gereken birkaç önemli nokta vardır. Birinci olarak, yukarıda belirttiği-

miz gibi Aristoteles nedenden, bizim bugün ondan anladığımızdan çok daha "geniş" bir şeyi anlamaktadır. Ona göre neden gerek doğal, gerekse sanatın ürünü olan şeylerde veya "oluşlarda" kendileri olmaksızın bu şeylerin olmaları veya meydana gelmelerinin mümkün olmadığı her şeydir. Bundan dolayı bu her şeyin içine gerek bugün şeylerin oluşturucu, kurucu unsurları dediğimiz şeyler, onların şartları, malzemeleri, kısaca ilkeleri dediğimiz şeyler, gerekse onların meydana gelmelerinin asıl anlamda nedenleri diye adlandırdığımız şeyler girmektedir. Bu anlamda, Aristoteles'in madde ve Formu birer neden olarak belirtmesinde şaşılacak bir şey olmadığı gibi bunun fazla bir mahzuru da yoktur. Çünkü bu durumda mesele sadece farklı bir terminoloji kullanma meselesinden ibaret olmaktadır.

İkinci olarak, Aristoteles bizim bugün asıl anlamda neden diye adlandırdığımız fail neden veya hareket ettirici neden kavramına yabancı değildir. Onu dört neden arasında saydığı gibi bazı durumlarda "sadece ona dayanarak" açıklama yapabileceğimizi, bazı doğal olaylarla ilgili olarak ondan, bir başka ifadeyle mekanik nedenden başka bir neden kavramına başvurmamızın mümkün olmadığını kabul eder. Örneğin bir ay tutulması olayında rol oynayan nedenler ne olabilir? Bu olayın bir maddesi yoktur; sadece bu olaya maruz kalan bir şey vardır: Ay. Bu olayın bir ereksel nedeninin olmadığı da açıktır. Ay tutulması olayının bir ereği olduğunu söylemek saçmadır. O halde bu olayı açıklamak için başvurulacak tek neden fail neden, hareket ettirici neden veya mekanik neden olacaktır: Dünya Güneş'le Ay arasına girdiği ve Güneş'in ışıklarının Ay'ın üzerine düşmesine engel olduğu için ay tutulması meydana gelmektedir (*Metafizik*, Z, 1044 b 9-12).

Aynı şekilde ışık neden bir fenerden geçerek etrafa yayılır? Çünkü ışığın zerrecikleri fenerin camının gözeneklerindan daha küçüktür ve bu nedenle onların içinden kolayca geçer (*İkinci Analitikler*, 94 b 27-30). Gerçi bu, bizim yolumuzu aydınlatıp, düşmemize engel olmak gibi ereksel gibi görünen bir sonuca da yol açar. Ama bunun doğanın veya ışığın ereği olduğunu söylemek pek mantıklı olmasa gerektir. Son olarak gözün görmek için yapıldığı ve gözü açıklayan şeyin görme ol-

duğu doğrudur. Ancak gözlerin rengini neyle açıklayacağız? Onun bir amaca hizmet ettiğini söylemek mümkün değildir. O halde onu açıklamak için olsa olsa doğum koşullarına göndermede bulunabiliriz. Bunun ise ereksel nedeni değil de, fail nedeni, mekanik nedeni işe karıştırmak anlamına geleceği aşikârdır (*Hayvanların Oluşumu*, 778 a 16-b 19).

Ancak Aristoteles gerek doğanın genel işleyişinde gerekse sanatın ürünleri olan meydana getirmelerde fail nedene ve mekanik nedenselliğe fazla yer vermez ve asıl açıklamanın ereksel nedene dayanılarak verilecek açıklama olması gerektiğini düşünür.

Formel ve Ereksel Nedenin Özdeşliği

Üçüncü olarak, Aristoteles ereksel nedenin kendisini formel nedene özdeş kılar ve böylece ortada gerçek anlamda neden olarak ancak iki neden olduğunu söyler: Madde ve Form. Bunu nasıl yapar? Yukarda verdiğimiz örneklere tekrar dönelim: Çocuğun nedeni babası, Afrodit heykelinin nedeni heykeltraştır. Ama onlar ne bakımdan nedendirler? Baba *insan* olmak bakımından, insan Formuna sahip olması bakımından çocuğun, Praksiteles ise kafasında Afrodit Formuna sahip olması bakımından Afrodit heykelinin nedenidirler. Çocuk veya babanın sperması, içinde insan Formunu taşıması bakımından, Praksiteles ise kafasında Afrodit Formunu taşıması bakımından nedendirler. O halde aslında insanın nedeninin insan, Afrodit (heykelinin) nedeninin Afrodit'in kendisi olduğunu söyleyebiliriz. Daha açık bir biçimde ifade edersek, bu örneklerde erekler sadece "henüz gerçekleşmemiş" Formlardan başka şeyler değildirler. Buna karşılık Formlar "artık tamamen gerçekleşmiş" erekler olarak kabul edilebilirler. Şimdi onlardan hangisini daha tam, daha gerçek anlamda varlıklar, dolayısıyla nedenler olarak kabul etmeliyiz? Kuşkusuz ki, onların hangisi gerçekten tam olarak varsa, onları kabul edeceğiz. Gerçekten varolan şeylerin Formlar olduğu, erekler ise "henüz gerçekleşmemiş olmaları bakımından" Formlar olduğu için asıl varolanın, tam olarak varolanın ancak Form olduğu ve dolayısıyla onu asıl neden olarak kabul etmemiz, diğerini ise ona indirgememiz gerektiği açıktır. Sonuç

olarak, "ereksel neden formel nedene indirgenebilir ve dolayısıyla asıl nedendir", diyebiliriz.

Formel ve Fail Nedenin Özdeşliği

Aristoteles böylece sadece ereksel nedeni formel nedene indirgemez, aynı şekilde ve aynı bakış açısından hareketle, hareket ettirici nedeni de formel nedene, Forma indirger. Verdiğimiz örneklerde hareket ettirici neden rolü oynuyor gibi görünen varlıklar, yani baba ve heykeltraş sahip oldukları veya taşıdıkları Formlarından ötürü veya onlar sayesinde hareket ettirici veya fail neden rolü oynamakta değil midirler? O halde gerçek nedenin onlar değil, onların taşıdıkları Formlar olduklarını söyleyebiliriz. Böylece fail nedenin, formel neden veya Form olması zorunludur, diyebiliriz.

EREKBİLİM, NEDENSELLİK, DETERMİNİZM VE ZORUNLULUK

Bu çalışmamızda Empedokles'e ayırdığımız bölümde,* onun hayvanların ortaya çıkışlarına ilişkin iki kuramının birinde tamamen değilse de büyük ölçüde mekanik nedenlere başvuran bir açıklama tarzını ileri sürdüğünü görmüştük. Buna göre doğa önce hayvanların çeşitli organlarını ayrı ayrı meydana getirmiştir. Böylece ortaya "boyunsuz başlar", "omuzsuz kollar" ve "alınsız gözler" çıkmıştır. İkinci bir safhada bu ayrı organlar düşünülmesi mümkün bütün tarzlarda (yani mekanik olarak) birbirleriyle birleşmişler, bunun sonucunda insan başlı öküzler, öküz başlı insanlar kısaca her türlü acaip hayvanlar ortaya çıkmıştır. Bu birleşimler içinde yaşamaya elverişli veya varlığını devam ettirme kabiliyetine sahip olanlar –burada bir tür ereksellik işin içine karışmaktadır– varlıklarını korumuş, böyle olmayanlar ise zamanla ortadan kalkmışlardır.

Aristoteles ise bu açıklama tarzını yetersiz bulmaktadır. Çünkü ona göre doğada hemen her zaman organlarla onların işlevleri arasın-

(*) Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, cilt 1, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.259-281.

da bir uygunluk, uyum görmekteyiz. Gözler görmek için, dişler koparmak ve öğütmek için, kollar tutmak için yapılmış veya düzenlenmiş görünmektedirler. İnsandan hemen her zaman insan, meşe tohumundan yine hemen hemen her zaman meşe ağacı meydana gelmektedir. Rastlantısal sonuçlar ne her zaman, ne de çoğunlukla karşımıza çıkmaktadır. O halde gözlemlenen bu uyumlar ne rastlantının, ne de kör bir zorunluluğun sonuçları olamazlar. Tek seçenek onların bir amaç için oldukları ve doğanın bir bütün olarak bir amaca veya ereğe göre her şeyi düzenlediğidir.

Aristoteles, doğal olarak Demokritos'un Empedokles'ten daha da ileri giden ve doğadaki oluşumları sadece atomların birbirlerine çarpmaları ve vurmaları ile açıklayan kuramını da kabul etmez. Çünkü bu açıklama da doğadaki türlerin sürekliliğinin, organların belli işlevleri yerine getirmek üzere uygunluklarının hesabını verememektedir. Herhangi bir bilinç ve erekliliğe sahip olmayan atomların, salt mekanik yasalarla bir araya gelişleri evrende duyumun, bilincin, aklın varlığını açıklamadığı gibi organlarla işlevler arasında görülen uygunluğun, nihayet türlerin tekrarlanmasının makûl bir açıklamasını da verememektedir. Maddeye ve onun basit hareketlerine öncelik tanıyan bu kuram, Formların varlığını ve daha karmaşık doğal süreçleri açıklayamamaktadır.

Sokrates'in de Anaksagoras'ın dünyanın ve onun içinde olup bitenlerin açıklaması olarak sunduğu modele itiraz ettiğini görmüştük.(*) Sokrates doğa olaylarına karşı kayıtsız olmakla birlikte en azından insanın ahlâkî eylemlerini açıklamakta başka bir modele ihtiyaç duyduğunu söylemiş ve bu modelin, yani erekbilimci modelin temellerini atmıştı.

Şimdi nasıl Platon Sokrates'in ahlâkî kavramların varlığı, tümelliği ile ilgili ana görüşünü alıp genişleterek evrendeki her şeyle ilgili olarak bu tür kavramların, İdeaların varolduğunu ileri sürmüşse; Aristoteles de Sokrates'in insan eylemleri ile ilgili olarak benimsediği

(*) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, cilt 2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.97-99.

bu erekbilimci modelini alıp tüm doğaya ve doğada meydana gelen bütün varlık ve olaylara uygulamıştır. Onun söylediği şey, tüm doğanın ve doğada ortaya çıkan bütün varlıklar ile gerçekleşen bütün olayların ancak erekbilimci (teleolojik) bir model içinde anlaşılmasının mümkün ve doğru olduğudur. Doğa ahlâkî bir eylemde bulunan bir insan veya bir sanat eserini meydana getiren sanatçı gibidir. Birinciler nasıl bir erek güderek davranışta bulunurlarsa, doğa da aynı şekilde birtakım erekleri gerçekleştirmek üzere faaliyette bulunur.

Aristotelesci Erekbilimin Özellikleri

Bununla birlikte bu doğal, hatta evrensel erekbilimin iyi anlaşılması gerekir. Acaba o, evrenin yapısı ve tarihinin tanrısal bir planın ürünü ve gerçekleşmesi olduğu anlamına mı gelmektedir? Yoksa o ereklere yönelen bireysel varlıkların bilinçli çabalarının sonucu olduğu anlamında mı ele alınmalıdır? Nihayet bu ilk ikisinden de farklı bir şey, doğada, doğal varlıklarda erekler yönünde bilinçsiz eğilimler olduğu şeklinde mi anlaşılmalıdır? Aristoteles'te zaman zaman birinci şıkkı destekler gibi görünen bazı ifadelerle karşılaşılmaktaysa da, bu ifadelerin onun gerçek düşüncesini dile getiren şeyler olmaktan çok, yaşadığı çağdaki sıradan insanın yaygın görüşüne verdiği basit bir tavizden ibaret olması ihtimali çok yüksektir. Çünkü ileride daha geniş olarak göreceğimiz ve daha önce de değindiğimiz gibi Aristoteles'in Tanrı'sı sadece kendi kendisini düşünen bir düşüncedir. O, Platon'un *Timaios*'undaki Demiorgos gibi İyi ideasını gözönünde tutarak ve İdealara bakarak maddeye şekil veren bir yaratıcı veya meydana getirici değildir. Dolayısıyla Aristoteles'in Tanrı'sında evrene ilişkin herhangi bir hayırhah ilgiyi, felsefi terminolojiyle inayeti (providence) aramak boşunadır.

Bırakalım evrene ilişkin hayırsever bir ilgi sahibi olmasını, Aristoteles'in Tanrı'sı onu bilmez bile... Çünkü Aristoteles'te Tanrı'nın evreni bilmesi, O'nun mükemmelliğine aykırıdır. Aristoteles'in Tanrı'sının sadece Kendi Kendisini bilmesi veya Kendisiyle ilgilenmesi, gerçek ve en mükemmel anlamda varolan şeyin sadece Kendisi olması, dolayısıyla onun bilgisine en lâyık olan şeyin yine ancak Kendisi olması yönünde-

ki temel düşüncesinin mantıki sonucudur. Daha sonraları Aristoteles'in Tanrı'sıyla karşılaşan Hıristiyan ve Müslüman filozoflardan bazısı O'nun bu Kendisi hakkındaki bilgisinden, dolaylı olarak evren hakkında da bilgi sahibi olması gerektiği sonucunu çıkarmak için epeyi çaba harcayacaktır. Ancak bugün artık bu yöndeki yorumlama çabalarının geçersiz olduğu hemen hemen herkes tarafından kabul edilmektedir.

Öte yandan Aristoteles'te Platon'un *Yasalar*'ında karşılaştığımız Tanrı savunmasına (theodicy), Tanrı'nın işlerini iyi gösterme kuramına benzer herhangi bir ciddi kuramla da karşılaşılmamaktadır. Nihayet ve bütün bunlardan daha önemli olarak Aristoteles'in Tanrı'sına evrene, insana ve tarihe karşı böyle bir ilgi, "inayet" atfetmek onun sisteminin genel ruhuna tamamen aykırı bir şeyi kabul etmek anlamına gelmektedir.

Aristoteles'in erekbilimini, evrende ereklere yönelen bireysel varlıkların bilinçli çabalarının ürünü olarak ortaya çıkan bir şey gibi yorumlama arzusunun da herhangi bir ciddi dayanağı yoktur. Çünkü Aristoteles'te bilinçli varlıklar ancak insanlardır. İnsanlar ise doğal varlıkların ancak çok küçük bir bölümünü oluştururlar. Oysa Aristoteles, insan-dışı diğer canlı varlıklar bir yana inorganik varlıklara ve onların hareketlerine bile belli bir ereksellik atfetmektedir. Toprağın Formu onu yerin merkezine, ateşin Formu ise onu buna ters yönde bir hareket yapmaya itmektedir. Gözün Formu veya ereği görmek, burununki ise koklamaktır. Kimse ciddi olarak onların bu hareketlerini ve fiillerini bilinçli olarak yaptıklarını iddia edemez.

O halde geriye ancak üçüncü şık, yani doğal varlıkların doğalarını gerçekleştirme yönünde yaptığı fiillerinin kaynağını kendi içlerinde buldukları, kendilerinde bulunan bir ilkeden veya eğilimden hareketle "bilinçli olmayan bir tarzda" eylemde bulundukları şıkkı kalmaktadır. Bilinçsiz bir erekbilim kuramının tatmin edici olmadığını ileri sürebiliriz. Bilinçsiz bir erek kavramını kendi içinde çelişik bir kavram olarak da görebiliriz. Ama bu bir olgudur ve Aristoteles'te bütün veriler onun bu yönde bir evren tasarımına sahip olduğunu göstermektedir. Öte yandan, bilinçsiz bir erek veya erekbilim kavramının, Dar-

win'in çevresine uyum gösteren türlerin yaşadığı görüşünden daha fazla gizem içermediğini düşünmemiz de mümkündür. Bu belki duyusuz ve bilinçsiz maddeden, duyunun ve bilincin ortaya çıktığını ileri sürmekten daha cesurca olmayan bir tasarımdı.

Erekbilim ve Determinizm

Aristoteles'in bu erekbilimci modelinin determinizmle ilişkilerinden de söz etmemiz yararlı olacaktır. Günümüzde bazen determinizm sadece mekanizmle ilişkili bir görüş olarak takdim edilmekte ve savunulmaktadır. Determinizmin en ünlü savunucularından biri olan Laplace onu bu yönde, yani mekanist olarak şu sözlerle ifade etmektedir:

> "Doğada etkide bulunan bütün güçleri ve onu meydana getiren varlıkların çeşitli durumlarını bir an için bilme imkânı kendisine verilmiş bir zihin düşünelim. Eğer bu zihin, bütün bu verileri analize tabi tutabilecek kadar genişse, evrendeki en büyük cisimlerle en küçük atomların hareketlerini bir ve aynı formül içine sokabilecektir. Onun için bilinmeyen hiçbir şey olmayacak, gerek geçmiş, gerekse gelecek onun gözleri önüne serilmiş olacaktır" (Randal, *Felsefeye Giriş*, 141).

Laplace bu mekanist determinist görüşünü tek bir cümleyle şöyle de ifade etmektedir:

> "Evrenin şu andaki durumuna daha önceki bir durumunun eseri ve daha sonraki bir durumunun nedeni olarak bakmamız gerekir" (aynı eser, 141).

Laplace'un burada kullandığı "evrenin şu andaki durumunun daha önceki bir durumun eseri" ve "daha sonraki bir durumunun nedeni olduğu" sözlerinden determinizmi mekanist bir biçimde yorumladığını görmekteyiz. Buna karşılık Aristotelesçi görüş, bunun tersine olarak herhangi bir varlığın daha sonraki bir durumunu, örneğin meşe tohumunun meşe ağacı olmaklık durumunu, bu duruma giden yolda ortaya çıkan daha önceki bütün diğer durumların nedeni olarak kabul

eder. Aynı şekilde Sokrates'in insani eylemlerle ilgili olarak önerdiği erekbilimsel modelde de örneğin, felsefe tarihi dersine giren bir öğrencinin daha sonraki bir durumu, yani felsefe tarihi dersine girme ereğinin gerçekleşmesini bu ereği gerçekleştirmek için yaptığı bütün daha önceki hareketlerin nedeni, sözkonusu hareketlerin kendilerini veya bütün o süreci ise bu ereğinin belirlediği eser olarak kabul ettiğini biliyoruz.

Determinizmi "evrendeki her olayın belli bir nedensel model veya yasanın örneği olduğu" şeklinde tanımlarsak –ki öyle tanımlamamız gerekir– o zaman gerek mekanizmin gerekse erekbilimin determinizm açısından aynı değere sahip olduğunu kabul etmemiz gerekir. Eğer determinizm, nedenselliğe dayanıyorsa ve eğer nedensellik, nedensellik olarak mekanizm ve erekbilimin aynı ölçüde savundukları veya gerek mekanizme gerekse erekbilime aynı ölçüde dayanabilir bir şeyse, Aristotelesçi erekbilimci nedensellik modelinin determinizmi mekanizmle aynı ölçüde savunduğu veya aynı ölçüde mümkün kıldığını kabul etmemiz gerekir. Başka deyişle determinist bir felsefe mekanist olabileceği gibi, erekbilimci de olabilir ve Aristoteles'in erekbilimci nedensellik modeli mekanist nedensellik modeli kadar determinist bir modeldir.

Burada eklememiz gereken son ilginç nokta şudur: Aristoteles de kendi savunduğu erekbilimci nedensellik modelinin, mekanist nedensellik modeliyle aynı değere sahip olduğunu, hatta bir anlamda ondan daha determinist olduğunu ileri sürer. Çünkü Aristoteles'e göre mekanist nedensellik modelinin, nedenle eser veya sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu olarak kuramayışına karşılık, kendi modeli bu ilişkiyi zorunlu bir biçimde kurma gücüne sahiptir.

Erekbilim ve Zorunluluk

Aristoteles kendisiyle Sokrates öncesi *Doğa Filozofları* ve özellikle Demokritos'un evrende cereyan eden olayları açıklama tarzları arasında çok önemli bir farklılığın olduğu, onların bu olaylarla ilgili açıklama tarzlarında, nedenle eser arasında kurdukları ilişkinin, her ne kadar aksini söyleseler de, gerçekte "zorunlu" bir ilişki olmadığını ileri sürer.

Çünkü Aristoteles'e göre "nedensel bir süreçte bu sürecin sonucunu veya bu süreç sonunda ortaya çıkacak olan şeyi bu sürecin nedeni olarak almadığımız takdirde ortada bir zorunluluktan söz etmemiz mümkün değildir."

Aristoteles *Fizik*'te bu konudaki öğretisini, zorunluluğun basit mi, yoksa koşullu mu bir kavram olduğunu tartıştığı yerde ortaya koyar. Ona göre bu konuda yaygın görüş, onun *basit* olduğu ve onu oluş sürecinin sonuna değil de *içine* yerleştirmek gerektiği görüşüdür. Bu, bir evin duvarının varlığa gelişinin zorunluluğunu, ağır olan şeylerin doğal olarak aşağıya doğru hareket ettiği, hafif olan şeylerin yine doğal olarak yukarıya doğru yükseldiği, taşın en ağır olduğu için en altta, toprağın daha hafif olduğu için daha yukarda, nihayet tahtanın en hafif olduğu için bütün bunların üstünde yer aldığını söyleyerek açıklamak demektir (*Fizik*, II, 9). Oysa Aristoteles'e göre bu açıklama tarzı doğru değildir. Kuşkusuz ki, duvar bu şeyler olmazsa meydana gelmez ama o bunlardan dolayı da meydana gelmez. Başka deyişle duvar yapma süreci, duvarı açıklamaz veya onu zorunlu kılmaz. Tersine *duvarın kendisi duvarın yapılma sürecini açıklar* veya onu zorunlu kılar. Bu üzerinde konuştuğumuz problem açısından şu demektir: Eğer bir duvar yapmak istiyorsanız belirli işleri belirli bir süreç içinde yapmanız "zorunlu"dur. İşte bu anlamda zorunluluk *basit* değil, *koşullu* bir şeydir ve onun zorunluluğunu ancak sonuçta varacağınız *erek*le tesis edebilirsiniz.

Aristoteles *Metafizik*'te bu koşullu zorunluluk anlayışını bir başka örnekle ortaya koyar. Bu, hasta bir bedende sağlığın yeniden meydana getirilmesi olayı veya sürecidir. Aristoteles'e göre burada bir hekim şu şekilde akıl yürütür: Sağlık filanca şeydir. O bu şey olduğuna göre eğer hastanın bedeninde "sağlığı gerçekleştirmek istiyorsam zorunlu olarak" onda şu diğer şeyi, örneğin sıcak-soğuk dengesini gerçekleştirmem gerekir. Bu dengeyi meydana getirmek için yine "zorunlu olarak" filanca şeyi, örneğin hastanın vücudunu ovmam gerekir. Hekim böylece adım adım *düşünce* aracılığıyla meydana getirilmesi bizzat kendisinin elinde olan nihai bir şeye kadar çıkar. Ve buradan başlayarak hastayı iyileştirme sürecini gerçekleştirir. Bu nihai şey, ör-

neğimizde hastanın vücudunu ovmak için ellerini kullanmaya başlama eylemi olacaktır (*Metafizik*, Z, 7).

Başka bir deyişle Aristoteles'e göre doğal şeylerin oluş, meydana geliş süreçlerinde iki aşama vardır. Bunlardan birincisi *tasarlama, düşünme*, diğeri ise *yapma, gerçekleştirme* aşamalarıdır. Sıradan, sığ bir bakış açısı bunlardan birincisini görmez veya gözönüne almaz. O yapma, gerçekleştirme aşamasının ilk adımından başlar (hastanın vücudunun ovulması) ve son adımını (sağlığın iade edilmesi) bu aşamanın sonucu olarak görür. Böylece sağlığın meydana gelmesini vücudun ovulmasının tetiklediği olayların bir eseri olarak kabul eder. Oysa bu bakış açısı doğru değildir. Bu aşama, ancak birinci aşamanın bir devamı ve onun eseridir. Eğer hekimin kafasında sağlık kavramı, Formu veya ereği olmasa ve bu ereği gerçekleştirmek için geriye doğru gidip sağlığın sıcak-soğuk dengesine bağlı olduğunu, sıcak-soğuk dengesini meydana getirmek için vücudu ovmak gerektiğini düşünmese sözkonusu gerçekleştirme aşamasını başlatmaz. Bu aşamayı başlatmadığı takdirde ise sağlık olayı meydana gelmez. O halde burada asıl neden hekimin kafasındaki sağlık Formu ve sağlık ereğidir. Bütün o gerçekleştirme aşaması bu ereğin gerçekleştirilmesi için bir vesileden, araçtan başka bir şey değildir.

Zorunluluk Olgusal Değil, Mantıksaldır

Aristoteles bütün bunlarla ne demek istemektedir? Açıktır ki, onun söylemek istediği şey şudur: *Zorunluluk*, şeyler ve doğa alanından çok, asıl anlamında ancak *düşünceler* ve *mantık* alanına aittir. Eğer ben düşüncemde veya akıl yürütmemde bir şeyi kendisine varmak istediğim sonuç, başka bir şeyi bu sonuca varmak için zorunlu bir koşul olarak görürsem, bu birinci şeyin ikinci şeyi zorunlu kıldığını söyleyebilirim. Buradaki zorunluluğun nedeni, basit olarak benim ikinciyi birinci için zorunlu görmemdir. İkinciyi birinci için zorunlu gördüğüm içindir ki, ben burada bir zorunluluktan bahsedebilirim. Her zaman tekrarladığımız örneğe yeniden dönersek, ben ilkçağ felsefe tarihi dersine zamanında yetişebilmem için sabahleyin erken kalkmamın zorun-

lu olduğunu bilirim ve bunun için sabahleyin erken kalkarım. Bu, benim zihnimde veya düşüncemde derse yetişme ereğim ile bu ereğe varmak için yapmam gereken şeyler arasında kurduğum zorunlu ilişkinin sonucudur. Kuşkusuz bu ilişki koşulludur. Ama her türlü zorunlu ilişki zaten mantıksal ilişki olduğundan dolayı zorunlu değil midir? A'nın zorunlu olarak C olması, A'nın B olduğunu, B'nin ise C olduğunu kabul etme koşuluna dayanmaz mı?

Şimdi bu mantıksal ilişkiyi mantık veya düşünce planından alalım ve doğaya aktaralım: Aristoteles kuşkusuz doğadaki ilişkilerin salt mantıksal ilişkiler olduğunu söylemek istememektedir. Onun üzerinde ısrar ettiği şey şudur: Ancak "doğanın birtakım ereklere göre davrandığını ve bu ereklere ulaşmak için birtakım süreçleri gerçekleştirdiğini düşünürsem, bu süreçlerle sonuçlar arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını tesis edebilir veya iddia edebilirim." Eğer bunu kabul etmezsem, bu süreçlerin bu sonucu zorunlu olarak gerçekleştirdiğini, onlardan başkasını gerçekleştirmesinin imkânsız olduğunu ileri süremem.

Erekbilimci Zorunluluğun Problemi

Burada Aristoteles'e şöyle bir itiraz yöneltilebileceği açıktır: Tamam, sanata dayanan meydana getirmelerde, düşünme aşamasının bilinçli olarak gerçekleşme aşamasından önce geldiğini kabul edelim. Ama doğal meydana gelmelerde bu düşünme aşaması neye tekabül etmektedir? Doğa, eserlerini meydana getirirken bir sanatçı veya eylemde bulunan bir insan gibi akıl yürütmekte, muhakeme mi etmektedir? Kuşkusuz Aristoteles'in buna vereceği cevap doğanın bilinçsiz de olsa bir sanatçı gibi davrandığı ve bu düşünme sürecinin bilinçli olmasa da içkin bir özellik olarak doğal şeylerin yapısında bulunduğu yönünde olacaktır.

Bir adım daha atabilir ve Aristoteles'e şunu da sorabiliriz. Peki bu düşünme, tasarlama safhasını *hiç yokmuş gibi* varsayalım ve sözkonusu olaya bakalım: Tesadüfen veya bir şekilde gerçekleşme sürecinin ilk adımını teşkil eden hareketi yapalım. Bu hareket, arkasından bütün o gerçekleşme sürecini yaratmayacak mıdır? Yani hekim olma-

yan biri, hekimin sözkonusu düşünme sürecinden haberi olmaksızın o ilk hareketi yapsa, bu hareketin arkasından sağlık gerçekleşmeyecek midir? Başka bir biçimde söylersek düşünme aşaması olmasa da, gerçekleşme aşaması aynı şekilde cereyan etmeyecek midir?

Burada işaret etmek istediğimiz şeyin fail neden ve ona dayanan mekanik nedensellik olduğu açıktır. Demokritosçu açıklama modeli olayı sadece bu açıdan ele almaktadır. O ovmanın sıcak-soğuk dengesini, sıcak soğuk dengesinin sağlığı yarattığını görmekte, dolayısıyla sıcak soğuk dengesinin nedeninin ovma, sağlığın nedeninin sıcak-soğuk dengesi olduğunu söylemekle yetinmektedir. Bizim de bugün bilimde kendisine dayandığımız nedenselliği anlama ve düşünme tarzımız budur. Başka deyişle biz bugün bilimde mekanik ve fail nedensellik modelini kullanmaktayız. Bunun Aristoteles'e yetmemesinin nedenlerini yukarda ayrıntılı olarak açıklamaya çalıştık. Bu açıklamamamamıza son bir ek olarak şunu söyleyebiliriz: Galile'den sonra çağdaş bilim olayların "niçin"ini bir yana bırakıp onların "nasıl" meydana geldikleri sorusunu sormakta ve olayların nasıl cereyan ettiğine ilişkin bu sorusunu, bir olaya etki eden faktörler arasında, matematik dille ifade edilebilir bağıntılar kurarak cevaplamaya çalışmaktadır. Buna karşılık Aristoteles, Platon'dan miras aldığı öz kavramının etkisi altında, özcü bir yaklaşıma sahip olup, her şeyin açıklayıcı ilkesi olarak özleri araştırmak gerektiğini düşünmektedir.

Demokritosçu veya Galileci anlamda fail veya hareket ettirici neden kavramının bu öz araştırmasına bir faydası olmayacağı açıktır. Öte yandan öz kavramını bir tarafa bıraktığımızda olayların nasıl veya hangi yasaya uygun olarak davrandığını bilme konusunda sözkonusu fail neden veya hareket ettirici neden kavramının tam bir yeterlilik ve uygunlukla iş göreceği de aşikârdır.

Mutlak Determinizm ve Göreli veya Yumuşak Determinizm

Aristoteles'in erekbilim determinizminin son bir boyutuna kısaca değinelim. Aristoteles'in savunduğu erekbilimci determinizmin mekanist determinizm kadar, hatta ondan daha fazla determinizmi mümkün

kıldığını söyledik. Ancak bu determinizm *mutlak* bir determinizm midir? Başka deyişle Aristoteles mutlak anlamda bir determinizm savunucusu mudur? Buna vereceğimiz cevap, hayırdır. Aristoteles mutlak bir determinist değildir. Bunun nedeni, Aristoteles'in sisteminde maddeyi kabul etmesi ve maddenin, –en azından ay-altı alemde Formdan ayrılmaz bir durumda bulunan maddenin– Formlar tarafından kendisine empoze edilmek istenen belirlemeye direnme özelliğine, yeteneğine sahip olmasıdır.

Madde daha önce çeşitli vesilelerle vurguladığımız gibi Aristoteles'te çok karmaşık, çok plastik, hatta biraz çelişik bir kavramdır. Evet o belirsiz olandır ama tam olarak belirsiz olan değildir. Göreli olandır, ama tam olarak göreli olan da değildir. O bir kuvvedir, dolayısıyla bilkuvve Formdur, ama zaman zaman buna aykırı işlevler de yüklendiği olur. Formla karşılaştırılırsa onun pek pozitif nitelikleri olduğu söylenemez. Ama diğer yandan o salt bir olumsuzlama, bir yokluk, bir hiçlik de değildir.

Aristoteles'te bir aynı tür içindeki bireyleri birbirlerinden ayıran şeyin onların maddeleri olduğunu biliyoruz. Bunun maddenin salt bir olumsuzlama olmadığı anlamına geldiği açıktır. Yokluk, hiçlik nasıl belirleyici olabilir? Aynı biçimde Aristoteles'in bir aynı Forma sahip türün içine giren bireylerin türsel Formundan başka bazı özelliklerini de, Forma değil, maddeye yüklediğini görmüştük. İnsan türü içine giren bütün insanların düşünen hayvan olmasını belirleyen insan Formudur ama onların bazısının kadın, bazısının erkek, bazısının yeşil gözlü, bazısının ela gözlü vb. olmasını meydana getiren veya belirleyen şeyin insan Formu olduğunu kabul etmemizin mümkün olmadığı açıktır. O halde, bu farklılığı açıklayacak olan da madde olacaktır.

Aristoteles, doğal erekbilime, tam olarak itaat etmemeyi, aykırılığı temsil eden hilkat garibelerini açıklamak için de maddeden başka bir şeye baş vuramaz. Canlılar dünyasında Formlar, hep aynı tipi tekrarlamak isterler. Ama zaman zaman anormal yaratıkların meydana geldiği bir olgudur. Şimdi bu anormalliği açıklamak için Forma başvuramıyacağımız açıktır. Bunu da ancak Formu temsil eden erkeğin

kendisine verdirmek istediği belirlemeye direnen dişi unsurun kendisiyle, yani maddeyle açıklamak mümkün olabilir.

Bir başka örnek verirsek, Aristoteles'e göre, kılıç çelikten yapılır ve onun Formu kesici bir alet olması, yani kesicilik özelliğidir. Öte yandan kılıçta yapıcısının herhalde hiçbir şekilde amacı olmayan bir şey daha oluşabilir; bu zamanla kılıcın paslanmasıdır. Bu paslanma özelliğini kılıcın kesicilik Formuyla veya kılıç ustasının kafasındaki erekle açıklamak mümkün değildir. Çünkü paslı bir kılıç, kesicilik Formunun işlevini yerine getirmeyen, ona aykırı olan bir kılıçtır. O halde onu da kılıcın maddesinin Formun kendisine kazandırmak istediği belirlemeye direnen kendi, nitelikleri ile açıklamak gerekir.

İşte bütün bu örneklere ve nedenlere dayanarak Aristoteles, evrende mutlak bir determinizm olmadığını, bazı şeylerin tam olarak belirlenmiş olmasına karşılık diğer şeylerin veya varlıkların bazı yönlerinin tam olarak belirlenmemiş olduğunu kabul eder. Evrendeki belirlenmemişlik boyutunun kaynağını da maddeye yükler ve ona genel bir isimle "ilinek" olarak işaret eder. Bu ilineklerin sayısının da sonsuz olduğunu kabul ederek, bilime konu olarak sadece özü, Formu verdirir ve ilineğin bilgisinin mümkün olmadığını savunur. Bunun sonucu olarak da, ay-altı dünyasına ilişkin olaylar için "her zaman" veya "asla" gibi mutlaklık ifade eden deyimler kullanmaktan kaçınarak bunlar yerine "çoğu zaman, çoğunlukla" kavramını kullanır. Kısaca Aristoteles bir deterministtir ama ılımlı bir deterministtir.

Ay-üstü alemine gelince; Aristoteles bu dünyada mutlak determinizmin hüküm sürdüğüne inanır. Çünkü bu dünyada Formların, yani göksel akılların hareketlerine direnebilecek bir madde yoktur. Gök cisimleri özel bir maddeden, oluş ve yokoluşa tâbi olmayan eterden (aitheros) yapılmışlardır. Bundan dolayı onlarda oluş ve yokoluş yoktur. Onlar ancak tek bir hareket, yer değiştirme hareketi yaparlar. Bu da bütün yer değiştirme hareketleri veya genel olarak bütün hareketler içinde en mükemmeli olan başlangıçsız ve bitimsiz dairesel harekettir.

Tanrı sözkonusu olunca onun maddeden, her türlü maddeden tamamen arınmış olduğu için hiçbir kuvveye sahip olmadığını, dolayı-

sıyla oluş ve yokoluş içinde olmadığını; salt, ezeli ve ebedi fiil olduğunu, O'nun fiilinin ise diğer göksel akıllardan farklı olarak bir yer değiştirme hareketi değil, sadece evrendeki en mükemmel fiil olan düşünme fiili olduğunu, tanrısal düşünceye en layık olan şey bizzat Kendisi olduğu için de bir Kendi Kendini düşünme fiili olduğunu söylemek zorundayız.

7

Tanrı Öğretisi veya Teolojisi



"... TÖZLER VAROLAN ŞEYLER İÇİNDE, BİRİNCİL OLANLARDIR VE EĞER ONLARIN TÜMÜ ORTADAN KALKABİLİR (CORRUPTİBLE) OLSALARDI, HER ŞEY ORTADAN KALKABİLİRDİ. AMA HAREKETİN VARLIĞA GELMİŞ OLMASI VEYA VARLIKTAN KESİLMESİ İMKÂNSIZDIR... AYNI DURUM ZAMAN İÇİN DE SÖZKONUSUDUR; ÇÜNKÜ EĞER ZAMAN VAR OLMAMIŞ OLSAYDI, NE ÖNCE, NE SONRA VAR OLABİLİRDİ. O HALDE HAREKET DE ZAMAN GİBİ SÜREKLİDİR; ÇÜNKÜ ZAMANIN KENDİSİ YA HAREKETİN AYNIDIR VEYA HAREKETİN BİR BELİRLENİMİDİR VE YER DEĞİŞTİRME HAREKETİNİN DIŞINDA DA SÜREKLİ HAREKET YOKTUR."

Metafizik 1071 b 5-1073 a 5

Aristoteles'in *Meteorologica* kitabının
9. yüzyıldaki elyazmasından bir sayfa
(Kaynak: Austrian National Library, Viyana).

Aristoteles'in Tanrı öğretisi Platon'unkiyle birlikte gerek Ortaçağ Batı Hıristiyan, gerekse Doğu İslâm düşünce dünyası üzerinde büyük bir etkide bulunmuştur. Platon'un Tanrı anlayışının Plotinos ve yeni-Platonculuktan geçerek Batı Hıristiyan dünyasında özellikle Aziz Augustinus üzerinde etkili olmasına karşılık, Aristotelesçi tanrı öğretisi Doğu'da Farabi, Batı'da Aziz Thomas üzerinde daha büyük etki yapacaktır.

Aristoteles, Tanrı hakkındaki öğretisini herhangi özel bir eserinde ortaya koymamıştır. Bununla birlikte eserlerinden ikisi, *Fizik*'e ilişkin kitaplarının VIII.'siyle *Metafizik*'i oluşturan kitaplarının XII.'si (Lambda kitabı) onun bu konuya ilişkin düşüncelerini içermektedir. Bunlar arasında da daha özel bir anlam ve değer taşıyan *Metafizik*'in XII. kitabı ve bunun da özellikle 7. ve 9. bölümleridir.

Aristoteles'in bu birbirinden tamamen farklı iki alana ait kitaplarında Tanrı konusunu ele alması bazı tekrarları da içermektedir. *Metafizik*'in XII. kitabının ilk altı bölümünde *Fizik*'in VIII. kitabında söylenen şeyler daha özet bir şekilde tekrar edilir. Ancak bu iki kitabın Tanrı konusunu ele alışlarında ciddi bir perspektif farkının olduğunu

da söylememiz gerekir. Aristoteles *Fizik*'te bir ilk ilkenin, ilk hareket ettiricinin varlığını *fiziksel olarak* kanıtlamaya çalışır. Orada böyle bir ilkenin veya hareket ettiricinin "doğası", "özellikleri" hakkında fazla şey söylenmez. Sadece evrende hareketin varlığı, ezeliliği, ezeli bir hareketin maddi olmayan bir hareketsiz hareket ettiriciyi gerektirdiği ileri sürülerek, böyle bir hareket ettiricinin varlığı kanıtlanmaya çalışılır. Böylece bu yönüyle yani madde-dışı hareketsiz bir hareket ettirici olması bakımından Tanrı'nın *Fizik*'le ilgili eserlerden birinde, onların sonuncusunda yeralması doğaldır.

Buna karşılık *Metafizik*'in XII. kitabı, varlığı fiziksel delillerle *Fizik*'te kanıtlanmış olan bu ilk hareket ettiricinin *özünün, doğasının ne olduğu*, ne olması gerektiği konusuna ayrılmıştır. Yabancısı olmadığımız bir başka düşünce de Tanrı'nın doğası ve öz niteliklerinin neden dolayı metafiziğin ilgi alanı içine girmesi gerektiğini desteklemektedir: Metafiziğin konusunun "varlık olmak bakımından varlık" ve ona yine "varlık olmak bakımından ait olan nitelikler" olduğunu biliyoruz. O halde en mükemmel anlamda varlık olması bakımından tanrısal varlığın metafiziğin öndegelen konusu olması doğaldır.

Başka şekilde ifade edersek, metafiziğin varlığın çeşitli anlamlarını, bunlar arasında özel olarak töz anlamında varlığı veya varlıkları incelediğini biliyoruz. Tanrı'nın birincil anlamda bir töz olarak, hatta birincil tözler arasında da her türlü maddeden ve değişmeden korunmuş tek töz olarak metafiziğin ana konusunu oluşturmasında şaşılacak bir şey yoktur. Bu bakımdan metafiziğin aynı zamanda bir teoloji olduğunu veya olması gerektiğini de daha önce belirtmiştik.

TANRI'NIN VARLIĞI

Aristoteles *Fizik*, VIII'de bir ilk ilkenin, yani hareketsiz ve madde-dışı hareket ettiricinin varlığını uzun bir akıl yürütmeler zinciriyle çok geniş olarak kanıtlar. Bu kanıtlamasını ayrıntılı olarak ele almayacağız. Sadece onun ana uğrakları veya duraklarına işaret edeceğiz.

Bu durakları, evrende hareketler olduğu; bu hareketlerin birer hareket ettirici gerektirdiği; bu hareketler arasında esas olanın yer de-

ğiştirme (translation) hareketi olduğu; yer değiştirme hareketleri arasında bir kısmının sonlu, süreksiz (ay-altı alemindeki hareketler), bazılarının ise sürekli ve sonsuz olduğu (ay-üstü alemdeki kürelerin ve bu kürelerde ikamet eden akılların hareketleri); bu sürekli, sonsuz, yani ezeli-ebedi hareketlerin ana kaynağının en dış kürenin yani sabit yıldızlar küresinin hareketi olduğu; bu kürenin hareketinin onun altında bulunan diğer kürelerin hareketlerinin tetikleyicisi olduğu; bu kürenin hareketinin kendisinin ezeli-ebedi uzamsız, madde-dışı, hareketsiz bir ilk hareket ettirici gerektirdiği şeklindeki duraklar olarak özetlememiz mümkündür. Aristoteles öte yandan, bu ilk hareket ettiriciyi kanıtlamasında sık sık madde, zaman, süreklilik, yer, sonsuzluk gibi fiziğinin temel kavramlarından yararlanır.

Bu kanıtlamadan ortaya çıkan en önemli sonuç; hareketin ezeli olduğu, ezeli hareketin ise ezeli bir madde gerektirdiği, dolayısıyla evrenin ezeli olduğu, zamanda varlığa gelmemiş olduğu sonucudur. Aristoteles, Platon'un *Timaios*'ta kabul eder gibi göründüğü ve daha sonraki Hıristiyan ve Müslüman filozoflarından bazılarının bundan dolayı Platon'a izafe etmekten çekinmedikleri evrenin zamanda meydana gelmiş (muhdes) bir şey olduğu görüşünü kesinlikle paylaşmaz. Böyle bir görüşe karşı çıkmasının yanısıra ilk Yunan filozoflarının bazılarının düşündüğü gibi Tanrı'nın kaosu kozmos haline getiren, kendisinden bağımsız olarak varolan maddeye şekil ve düzen kazandıran bir varlık olduğunu da kabul etmez.

TANRI'NIN DOĞASI

Tanrı Akıl veya Düşüncedir

Peki bu ilk hareket ettiricinin doğası, özü nedir? Aristoteles *Metafizik*'in sözünü ettiğimiz bölümünde, Tanrı'nın doğasının evrende varlığını gördüğümüz veya bildiğimiz bütün faaliyetler içinde onların en yükseği olan *düşünme*, *akıl* faaliyeti (taakkul) veya fiili olduğunu söyler. Ancak tahmin edilebileceği bu akıl, düşünce, içinde birbirini izleyen birtakım adımlar veya aşamalar olan, öncüllerden sonuca geçme-

yi gerektiren, yani zaman kavramını içeren "çıkarsamacı akıl" veya "diskürsif düşünce" değildir; nesnesini zaman-dışı bir biçimde, doğrudan ve bütünüyle kavrayan "sezgisel akıl", temaşa anlamında "sezgisel düşünce"dir (noesis). Bu düşüncenin duyular ve hayalgücünden mutlak anlamda bağımsız olduğunu söylemeye gerek yoktur. Salt fiil olduğu, hiçbir biçimde madde veya kuvve içermediği için sözkonusu düşüncenin maddeden ileri gelen bu tür şeylerden tümüyle arınmış olduğundan kuşku duyulamaz.

Bu sezgisel düşüncenin, temaşaya dayanan düşüncenin konusu ne olabilir? Daha önce de değindiğimiz gibi en yüksek düşüncenin konusu en yüksek varlık, en mükemmel anlamda gerçeklik olmalıdır. Şimdi varlıkta en mükemmel anlamda varolan Tanrı'nın Kendisi olduğuna göre, tanrısal düşüncenin ve temaşanın konusunun yine tanrısal varlık veya doğa olması gerektiği açıktır. Aristoteles bunu son derece açık olarak şu sözlerle dile getirir:

> "Özü gereği düşünce, özü gereği en iyi olanı; en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendini düşünür." ... "O halde tanrısal düşüncenin düşündüğü şeyin onun kendisi olması gerekir. Çünkü o varolan en mükemmel şeydir ve onun düşüncesi, ***düşüncenin düşüncesi***dir" (*Metafizik*, 1072 b 20-1074 b 34).

Aristoteles, tanrısal aklın konusunun yine bizzat kendisi olması gerektiğini bir başka kanıtla da desteklemeyi ihmal etmez: Bilim, duyum, kanı ve çıkarsamacı düşüncenin konusu her zaman bunların kendilerinden farklı bir şeydir. Bu tür bilme tarzlarında bilen, daima bilinenden ayrıdır ve bilenin amacı kendisinden farklı bir şeyi bilmektir. Aristoteles'e göre bunun nedeni duyumda ve bilimde hiçbir zaman tam olarak maddeden kurtulamamaktır. Bilimin veya bilginin konusunun maddeden tümüyle arınmış bir töz veya doğa olması durumunda ise akıl, akılsal düşünce ve düşünülen, birbirine tamamen özdeş olabilir.

"O halde maddesi olmayan şeylerde düşünülen ve düşünce farklı olmadığından tanrısal düşünceyle onun konusu aynı olacak ve düşünce, düşüncenin nesnesiyle bir olacaktır" (*Metafizik*, 1075 a 3-5).

Tanrı'da Bilen, Bilinen ve Bilgi Özdeşliği

Gerçek bilgide bilenle, bilinenin özdeşliği tezi bir başka Aristotelesçi öğretiyle de savunulabilir: Aristoteles, bilgi kuramında; bilende bilinenin tam bilgisinin ortaya çıkması için, bilgide bilene ait hiçbir şeyin olmamasını gerekli görmektedir. Örneğin, duyuların konusu duyusallardır. Ancak bu duyular, duyusalların bilgisini algılarken her zaman kendilerine ait bir şeyleri de ona katmaktan kurtulamazlar. Örneğin dokunma duyusunu ele alalım: Bu duyunun konusu sıcaklık, soğukluk veya sertlik, yumuşaklık gibi şeylerdir. Şimdi dokunma duyusunun, örneğin sıcaklık duyusalını tam olarak duyumlaması ne demektir? Ona duyusalın kendisinde olmayan, duyanın kendisinden ileri gelen herhangi şey katmaması demektir. Ama dokunma duyusunun, örneğin elin veya kolun kendisinin de bir sıcaklığı olduğunu biliyoruz. Sözkonusu sıcaklık duyusalının tam olarak algılanması demek, o halde, duyu organının kendisinden ileri gelecek ve duyusalın kendisinin tam olarak algılanmasına engel olacak her şeyin ortadan kaldırılmasını gerektirir.

Böylece eğer ideal bir duyum durumundan söz edeceksek, bu duyu organının kendisinin duyu organı olarak tamamen ortadan kalktığı, başka deyişle duyumlayanla duyusalın bir ve aynı şey haline geldiği bir durum olacaktır. Böyle bir durumun pratikte hemen hemen mümkün olmadığı açıktır. Ancak Tanrı'nın bilgisi sözkonusu olduğunda işte tam da bu ideal durumun gerçekleştiğini görmekteyiz. Çünkü artık onda bilen ve bilinen ayrımını devam ettirmenin bir gereği veya imkânı yoktur. Burada tanrısal bilenle, tanrısal bilinen bir ve aynı şey olduğundan en mükemmel anlamda bilgi, tanrısal bilgi ortaya çıkacaktır.

Sonuç olarak, Tanrı sözkonusu olduğunda, üç şey birbiriyle birleşmekte bir ve aynı şey haline gelmektedir: Tanrı, özü itibariyle hem Düşünen'dir, hem Düşünülen hem de Düşünce. Tanrı hem Akıllı'dır, hem Akılsaldır, hem de Akıl. Daha sonra Farabi *İdeal Devlet*'inin (*El-*

Medinet'ül-Fazıla) Tanrı'ya tahsis etmiş olduğu 1. Bölümü'nde kendisinin de katıldığı bu Aristotelesçi tezi çok daha geniş ve mükemmel bir biçimde ortaya koyacaktır.

Tanrı, Düşünce olduğuna göre aynı zamanda Hayattır. Çünkü hayat veya canlılık bir faaliyettir. Düşünme ise en yüksek faaliyet veya canlılık olduğu için en yüksek hayattır: "Ve bu ilke bizim kısa bir süre yaşamamız mümkün olan en mükemmel hayatla karşılaştırılabilir bir hayattır" (1072 b 15). Aristoteles'in Tanrı'yı hayata *sahip* olan bir varlık olarak anlamak yerine *hayatın kendisi* olarak tanımladığı noktasına dikkat edilmelidir.

Tanrısal Mutluluk

Aristoteles, fiilinin düşünme, temaşa olması bakımından bizim için ancak kısa süreliğine mümkün olan bir şeyin kendisi için ezeli-ebedi olarak var olması anlamında Tanrı'nın en yüksek anlamda *mutlu* olduğunu ileri sürer. Daha sonra göreceğimiz gibi Aristoteles, bir varlığın mutluluğunu onun doğasını gerçekleştirmesinde bulur. Böylece kaba bir tarzda diyebiliriz ki, Aristoteles'e göre atın mutluluğu koşmak, gözün mutluluğu görmektir. Bu genel kuramın bir sonucu olarak insanın mutluluğu da onun düşünmesinde yatar. Çünkü insanın doğası, ayırdedici özelliği düşünen, akıllı bir hayvan olmasıdır. İşte bu aynı durum Tanrı için de sözkonusudur, daha doğrusu en mükemmel anlamda ancak Tanrı için sözkonusudur: Tanrı'nın özü, akıldır, düşünmedir. O sürekli olarak düşündüğü, düşünmekten bir an için bile kesilmediği için aynı zamanda en yüksek ölçüde mutlu bir varlıktır. Aristoteles bu sonucu da açıkça dile getirir:

> "Ve temaşa fiili en yüksek ve en mükemmel mutluluktur" (1072 b 25).

O halde Tanrı bizim, en azından aramızda bilim adamı, filozof olanların, yani faaliyetleri düşünme, temaşa etme olanların düşündükleri sürece sahip oldukları haz verici duruma "her zaman" ve "tam

olarak", yani mümkün olan "en yüksek ölçüde" sahip bir varlık, tek varlıktır.

TANRI-EVREN İLİŞKİSİ

Tanrı Ne Evrenin Yaratıcısıdır, Ne de Onun Varlık Kaynağıdır

Aristoteles'in Tanrı'nın doğası ve öz nitelikleri hakkındaki bu sözlerinden onun evrenle, insanla ilgili ilişkileri hakkında neler çıkarabiliriz? Hemen hemen hiçbir şey çıkaramayacağımızı kolayca görmekteyiz. Bir defa bu Tanrı'nın Hıristiyanların veya Müslümanların anladıkları veya kabul ettikleri anlamda evrenin, tabii bu arada insanın *yaratıcısı* olmadığı açıktır. Aristoteles maddenin ezeli olduğunu ve onun ezeli olarak hareket içinde bulunduğunu, aynı şekilde Formun da ezeli olduğu ve ezeli olarak maddeyi forme ettiğini, biçimlendirdiğini kabul etmektedir. Aristoteles'te Tanrı, en dış küreye, evren küresine ilk hareketi veren bir ilk hareket ettirici olarak kabul edilmektedir. Ama bundan hareketin zamanda ortaya çıktığı, dolayısıyla evrenin zamanda varlığa gelmiş olduğu sonucunu çıkarmamız doğru değildir. Aristoteles'te Tanrı'nın evrene önceliği *zamansal* bir öncelik değildir, ancak *mantıksal* veya *mevki bakımından* bir önceliktir. Tanrı, ezeli-ebedi evrenin, ezeli-ebedi hareketinin, ezeli-ebedi kaynağı olan varlık olup, bu anlamda evrenden önce gelir. Yoksa evrenin temel unsurları olan madde, Form ve hareketin her üçü de Tanrı kadar ezeli-ebedidirler.

O halde Tanrı, evrenin yaratımının nedeni olmadığı gibi, insanın varlığa gelişinin de nedeni değildir. Aristoteles'in evrenin temel unsurları olan madde ve Form yanında onların özel birleşmelerinin ürünü olan "türler"in de ezeli-ebedi olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Yani Aristoteles'te bütün canlı türleri, bu türler içine giren bireylerin meydana gelip ortadan kalkmalarına karşılık, "tür olarak" ezeli-ebedi bir varlığa sahip görünmektedirler. Aristoteles, bir türden diğerine geçiş anlamında bir evrime inanmadığı gibi, zaman içinde yeni türlerin ortaya çıkması veya bazı türlerin ortadan kalkmasının mümkün olduğu şeklinde bir düşünceye de sahip değildir.

O halde Tanrı'nın evreni yaratmasının sözkonusu olmaması ona herhangi bir anlamda varlık (existence) veren bir ilke olmaması anlamına gelir. Aristoteles'te Tanrı ne deist anlamda evrenin yaratıcısıdır, ne de panteist anlamda evrenin varlığının kaynağıdır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın ne evrene aşkın bir ilke olup onu yaratması anlamında, ne de evrene içkin bir ilke olup evrenin varlığının kendisinden çıkması, taşması anlamında varlığın kaynağı olduğu söylenemez. Bu görüşlerden ilki, ileride Hıristiyanlar ile Müslümanların, ikinci Plotinos'un ve bu konuda onu izleyen Farabi, İbni Sina'nın görüşü olacaktır. Bu arada Aziz Thomas Aristoteles'i Hıristiyanlığa uydurmak için onun Tanrı'sını salt Düşünce olmaktan çıkarıp saf Varoluş (existence) olarak tanımlayacak, böylece Aristotelesçi "düşünce metafiziği"nden bir "varlık metafiziği" yaratmayı deneyecektir. Buna karşılık, Farabi'nin Aristoteles'in yanında kendisinden etkilendiği diğer büyük filozof olan Plotinos, Tanrı'yı bir yandan aklın ve düşüncenin üzerine yerleştirirken diğer yandan varlığı onun tözünden taşma (südur) yoluyla çıkartma yoluna gidecektir. Bunun sonucu olarak Farabi, bir yandan Tanrı'yı yukarda işaret ettiğimiz gibi Aristotelesçi terimlerle tanımlarken öte yandan Plotinos'un metafiziğini benimseyerek O'nun evrenin kendisinden çıktığı, südur ettiği varlık kaynağı olduğunu ileri sürecektir. Ancak Aristoteles'in Plotinosçu veya Farabici böyle bir panteizm fikrine tamamen yabancı, hatta karşı olduğunu söylemek zorundayız.

Tanrısal İnayet Yoktur

Şimdi bu şekilde tanımlanan bir Tanrı'nın evreni bilmesi veya onunla ilgilenmesi düşünülebilir mi? Yine daha önce işaret ettiğimiz gibi Ortaçağ'da Hıristiyan ve Müslüman filozoflarından bazıları Aristoteles'i bu yönde yorumlamak üzere epeyi çaba harcamışlardır. Örneğin Aziz Thomas Aristoteles'in Tanrı'sına evrendeki varlıkları "kendilerinde olduğu gibi" değil de Tanrı'nın "Kendisinde olduğu gibi" bilme yönünde bir özellik atfetmeye çalışmış, İbn Rüşt ise Aristoteles'in eserlerinde tanrısal inayetin izlerini bulma yönünde epeyi çaba harcamıştır. Bununla birlikte bu çabaların Aristoteles'in Tanrı öğretisinde gerçek bir

temeli olduğunu kabul etmek gerçekten çok zordur. İslâm dünyasında Müslüman filozofların bu iddialarının ve ümitlerinin tersine Gazali, Aristotelesçilikten ne dünyanın yaratılmış olduğu, ne Tanrı'nın evrenle ilgili olarak onun gerçek faili olduğu ne de tanrısal bilginin evrenin bilgisini içinde bulundurduğu sonuçlarını çıkarmayarak Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini daha doğru anlamıştır.

Eğer Tanrı bu dünyaya aşkın, bu dünyayı yaratmayan ve bilmeyen, dolayısıyla onunla ilgilenmeyen bir varlıksa, O'na yapılan tapınmaların, yöneltilen duaların, niyazların bir anlamı olamayacağı açıktır. Çünkü Tanrı bu ibadetleri görmeyecek, bu duaları duymayacaktır. Aristoteles'in Tanrı'sının bu bakımdan da tek tanrıcı dinlerin Tanrı'sından hayli uzak olduğunu kabul etmek zorundayız. Aristoteles'in Tanrı'sının bu dinlerin hayli insanbiçimci bir şekilde, yani sevgi, merhamet, intikam vb gibi insani özelliklere veya sıfatlara sahip bir varlık olarak tasvir edilen Tanrı'larıyla hemen hemen hiçbir benzerlik taşımadığını söylemek zorundayız. Bu Tanrı'nın evrenle veya onun tarihiyle ilgili hiçbir rol ve ereğe sahip olmadığını görmüştük. Hatta bu Tanrı'nın sırf kendi kendisini düşünmesinden ve kendi kendisiyle mutlu olmasından ötürü bencil bir varlık olduğunu veya yalnızca kendini sevdiğini söylemek bile çok doğru bir ifade olmayacaktır. Çünkü Aristoteles, Tanrı'nın kendini düşünüp, mutlu olduğunu söylerken sonuçta gözün işlevinin görmek olduğu ve gözün görmekten dolayı haz duyduğu, mutlu olduğu şeklinde bir şeyden daha fazlasını söylememektedir. Şimdi gözün görmekten haz duyduğu veya mutlu olduğu için bencil bir varlık olduğunu söylemek ne kadar doğruysa, Tanrı'nın da kendisini temaşa etmesi ve bundan mutlu olmasından ötürü bencil olduğunu ileri sürmek, o kadar anlamlı bir şey olacaktır.

Mükemmellik İdeali Olarak Tanrı

Peki bütün bu sözler Tanrı'yı evrenden, insani alandan tümüyle kovmak anlamına mı gelmektedir? Aristoteles'in böyle bir soruyu kendisine sormadığını biliyoruz. Ancak birçok Aristoteles yorumcusu gibi bize göre de böyle bir Tanrı anlayışında, Tanrı'nın bir "mükemmellik

örneği" veya "ideali" olarak insanlar için yüksek bir "ahlâkî değer"e sahip olmasında hiçbir imkânsızlık yoktur. Böyle bir Tanrı, böyle bir tanrısal mükemmelliğin ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan mutluluğun insan tarafından "taklit edilebilmesi"nin mümkün ve yararlı olması anlamında ahlâkî bir değere sahip olabilir. Aristoteles'in bir akla ve ruha sahip olan gök cisimlerinin fiillerini, hareketlerini de zaten bu yönde yorumlama eğiliminde olduğunu görüyoruz.

Çünkü Aristoteles'in kozmolojisinde ay-üstü alemine ait olan gök cisimlerinin özel bir maddeden yapılmış, oluş ve yokoluş içinde olmayan şeyler olduklarını biliyoruz. Bunun yanında Aristoteles'in onlara aynı zamanda akıllar –ve muhtemelen aynı zamanda ruhlar– yakıştırdığını da biliyoruz. Tanrı gibi maddeden tamamen arınmış şeyler olmamakla birlikte, oluş ve yokoluştan arınmış olan gök cisimleri ve onların hareket ettirici ilkeleri olan bu akıllar, Aristoteles'e göre kendileri için mümkün olan en yüksek bir biçimde tanrısal fiili taklit etmek istemektedirler. Onlar için mümkün olan bu en yüksek taklit fiili ise fiziksel olarak başlangıç ve bitimi olmayan, sürekli dairesel hareket, yer değiştirme hareketi yapmak olarak ortaya çıkmaktadır.

İnsana gelince, tek tek insanlar için bireysel olarak benzeri bir mükemmelliğin mümkün olmadığını biliyoruz. Çünkü birey olarak insanlar oluş ve yokoluşa tabidir.O halde insan için ölümsüzlük, ancak onun türüyle ilgili olarak sözkonusu olabilir. Peki birey olarak insanın yapacağı şey ne olabilir? Kendisi için mümkün olan en yüksek fiil türü olan düşünme fiilini gerçekleştirmek ve yine mümkün olduğu kadar bu fiili sürekli kılmaya çalışmak. İşte insanın Tanrı'yı taklit etme tarzı ancak bu olabilir ve insan için en yüksek dindarlık da kendisine en fazla, en kalıcı mutluluk sağlama imkânı bakımından bu tür bir ahlâkî davranışta bulunmak olabilir.

Tanrı Evrenin Ancak Ereksel Nedenidir

Evrendeki bütün varlıkların kendi tarzlarında ve kendileri için mümkün olan en yüksek fiille Tanrı'yı taklit etmelerinin mümkün olduğu görüşü, Tanrı'nın evren üzerindeki fiilini, ilk hareket fiilini de açıkla-

mamızı mümkün kılmaktadır. Aristoteles'in Tanrı'sının evren küresine, yani en dış küre olan sabit yıldızlar küresine verdirdiği ilk hareketi, *fizik* bir hareket olarak anlamamamızın doğru olmayacağı açıktır. Çünkü Tanrı fiziksel bir varlık olmadığı gibi fiziksel olarak evrende de değildir. O halde bu ilk hareketin Demokritos tarzı bir vurma hareketi, mekanik bir hareket olması düşünülemez. Bundan dolayı Tanrı'nın evrenin "fail nedeni" olarak onun üzerinde bir etkide bulunması kabul edilemez.

Ancak Tanrı evrenin "ereksel bir nedeni" olarak görülebilir. Tanrı'nın ilk küre üzerine etkisini, ona ilk hareket verdirmesini açıklamak üzere haklı olarak bazı benzetmelere başvurulmuştur: Bir tablo kendisini seyreden bir resimseverde nasıl kendisinde herhangi bir hareket veya değişme olmaksızın bazı duygular uyandırır, sevilen bir kişi nasıl kendisinde herhangi bir değişme ve hareket olmaksızın hatta tümüyle habersiz olarak kendisini sevende birtakım arzu ve sevgi duyguları meydana getirirse, Tanrı da evren üzerinde böyle bir etkiye sahiptir. O bu tarzda ilk küreyi doğrudan harekete geçirir. Bu kürenin, yani evren küresinin, sabit yıldızlar küresinin bu hareketi ise kendisinden aşağıda bulunan diğer kürelerin hareketini tetikleyerek ay-üstü ve ay-altı âleminde gerçekleşen diğer hareket ve oluşların nedeni olur. Aristoteles'in Tanrı'nın ereksel neden olarak ay-üstü alemindeki ilk küreye verdirdiği bu hareketten sonra gezegenleri taşıyan diğer kürelerin hareketleri, bu kürelerin ve onların yaptıkları hareketlerin sayısı, Güneş'in ay-altı aleminde mevsimlerin ortaya çıkışı, ekim ve biçim zamanları, hayvanların çiftleşmesi vb. gibi olayları meydana getirmekteki rolü vb. hakkında verdiği açıklamaları, kısaca onun felsefe tarihinden çok astronomi, fizik ve biyoloji tarihi alanı içinde düşünülmesi daha doğru olacak olan açıklamalarını burada ayrıntılı olarak vermeyi yararlı görmüyoruz. Buna karşılık felsefi bakımdan çok değerli olan Aristoteles'in psikolojisini ayrıntılı olarak ele almamız gerekmektedir.

8

Aristoteles'in Ruh Öğretisi veya Psikolojisi



"Cisimler ve özellikle bütün diğer cisimlerin ilkeleri olduklarından doğal cisimler, herkes tarafından tözler olarak kabul edilirler. Doğal cisimler arasında ise bazıları hayata sahiptir, bazıları değildir. Hayatla beslenmeyi ve... büyümeyi kastediyoruz. Bundan çıkan sonuç *hayata sahip olan her doğal cismin bileşik varlık anlamında bir töz* olduğudur.
Ancak aynı zamanda belli türden bir varlık yani hayata sahip bir varlık olduğu için cisim ruh olamaz."

Ruh Üzerine 412 a 12 - 412 a 22

15. yüzyıl ressamlarından Petrus de Abano'ya göre Aristoteles. Burada Aristoteles'in mutlu yaşam anlayışı ressama göre tasvir edilmiştir (Kaynak: Koninklijke Bibliotheek, Lahey).

Platon'un ruhun doğası, kısımları veya işlevleri, ruhla beden arası ilişkiler ve nihayet ruhun kaderi gibi bir dizi ve birbirine bağlı sorulara cevap vermeye çalışan bir ruh kuramını geliştirdiğini biliyoruz.*

Öte yandan Platon'un varlık ve bilgi konusunda düşüncesinde gözlemlediğimiz değişme veya gelişmenin bir benzerini ruh öğretisinde de gördüğümüze, zaman bakımından önceki diyaloglarında tamamen ikici (dualist) bir ruh öğretisini ortaya atmasına karşılık, yaşlılık diyaloglarında bedenle ruhu birbirine yabancı ve düşman olarak gören bu ikicilikten temelde vazgeçmemekle birlikte onu bir hayli yumuşattığına da değinilmişti.

Özellikle Platon'un *Timaios* diyalogunda, daha önceki diyaloglarından farklı olarak duyusal büyük dünyayı (makrokozmos), evreni bir yokluk veya kötülük olarak değil de İdealarm ve Tanrı'nın damgasını taşıması mümkün olan en büyük bir mükemmellik ve iyilik ese-

---

(*) Bkz. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi, Sofistlerden Platon'a*, cilt 2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.359-378.

ri olarak görmesine paralel olarak madde, cisim veya beden için belli ölçüde bir iyilik ve mükemmellik anlamına gelmesinden ötürü ruhu bunlara birlik ve uyum kazandıran bir ilke olarak tasarladığını da biliyoruz.

Bununla birlikte Platonculuğun ruh hakkındaki temel görüşü, sonuç itibariyle onun bedenin ilkesi olan maddeden tamamen farklı bir ilke, tinsel bir töz olduğu; maddeyle veya bedenle birlikte bulunmasının onun doğasına aykırı olduğu, dolayısıyla bir düşüş olarak algılanması gerektiği; bedenin ruhun doğal faaliyetlerini gerçekleştirmesi için bir alet, bir yardımcı olmaktan çok ona engel olan bir şey olduğu; bedenden tümüyle farklı bir varlık düzenine ait olduğu için de onun ortadan kalkmasıyla birlikte ortadan kalkmasının imkânsız olduğu, yani ölümsüz olduğu ve buna bağlı olarak onu gelecekte bekleyen bir kaderin olduğu, nihayet birbirlerinden tamamen farklı şeyler oldukları için bedenle ruh arasında bir etkileşimin mümkün olmadığı yönündeydi. Gerçi Platon, *Timaios* diyalogunda ruhla beden arasında bir karşılıklı etkileşmenin varlığını kabul ettiğini gösterir sözler de söylemekteydi. Ancak ruh hakkında sahip olduğu bu temel tasarım içinde bu etkileşmenin kuramsal olarak nasıl mümkün olabileceği konusunda Platon'un düşüncesinde ciddi bir sorunun varolduğuna işaret etmiştik.*

Ruhun Doğası

Aristoteles ruh hakkındaki görüşlerini özel olarak bu konuya ayırdığı *Ruh Hakkında* (*Peri Psykhe, De Anima*) adını taşıyan ve üç kitaptan oluşan eserinde ortaya koyar. Bu eserin girişinde temelde Platon'u izleyerek ruh hakkındaki araştırmanın esas olarak ruhun doğasının ne olduğu, ruhun kısımları veya işlevleri, ruhla beden arası ilişkiler gibi sorular etrafında sürdürülmesi gereken bir araştırma olduğunu söyler.

Aristoteles ruh üzerine yapılacak tam bir incelemenin şu konuları ele alması gerektiğini belirtir: Ruh nedir, onun özel doğası ve öz nitelikleri (properties) nelerdir? Bir mi, yoksa birden fazla mı ruh vardır?

(*) Bkz. *a.g.e.*, s.373-375.

Ruhun kısımları var mıdır? Başka deyişle ruh bölünebilir mi? Ruhun işlevleri nelerdir? Ruhun öfke, cesaret, arzu, duyum, tutku, korku vb. duygulanımları (affections), hatta bir istisna gibi görünen düşüncenin kendisi sadece ruhun mu eseridir, yoksa onlar ruhla bedenin birlikte duygulanımları olarak mı açıklanmalıdır? Son olarak bedenden ayrı, bağımsız bir gerçekliğe sahip bir töz olarak ruhtan söz edilebilir mi veya başka deyişle acaba bedenin ortadan kalkmasından sonra da ruhun varlığının devamı mümkün müdür? (*Ruh Hakkında*, I, 1).

Aristoteles, bundan sonra metafizik ve fizik araştırmalarına girişmeden önce de yaptığı gibi, kendisinden önce gelen filozofların bu konularda neler düşündükleri, daha özel olarak ruhu nasıl tanımladıkları, onun ana karakteristikleri olarak neleri gördükleri üzerine tarihsel bir sergilemeye girişir. Sözkonusu filozoflar ruhun ayırdedici ana karakteristikleri olarak iki şeyi, hareket ve duyumu görmüşlerdir. Onların ruhun doğası hakkındaki görüşlerine gelince, bazıları (Demokritos) ruhu maddi bir şey, bazıları maddi şeylerin belli bir biçimde bir araya gelmesinden doğan armoni, uyum (Empedokles) olarak kabul etmişlerdir.

Aristoteles, bu her iki görüşün de yanlış olduğunu gösterir. Bundan başka Pythagorasçılar da ruh göçüne inanmaktadırlar. Aristoteles herhangi bir ruhun herhangi bir bedende bulunmasını mümkün gören bu anlayışı da saçma olarak niteler. Çünkü ona göre bu, bir marangozun ruhunun flütçünün bedeninde bulunabileceği anlamına gelmektedir (*Ruh Hakkında*, I, 2-5.)

Aristoteles'in başlangıç niteliğindeki bu düşüncelerinin sonuncusu, ruh incelemesinin hangi alana, yani metafiziğin mi, yoksa fiziğin mi alanına girmesi gerektiğine ilişkindir. Ancak bu sorunun cevaplandırılması ruhun ne olduğu hakkında Aristoteles'in kendi vereceği cevabın ortaya konulmasına bağlıdır. Bundan dolayı Aristoteles, *Ruh Hakkında*'nın II. kitabının ilk bölümünü özel olarak bu soruya, yani ruhun *doğa*sının ne olduğu sorusuna ayırır.

Kısaca ifade etmek gerekirse Aristoteles'e göre ruh, bir tözdür. Ancak töz, esas olarak üç anlama gelir: I) Madde, II) Form ve III) Madde ve Formdan meydana gelen bileşim, sentez. Form veya fiilin kendi-

si de yine iki anlama gelir: I) Yeti olarak fiil ve II) Bu yetinin uygulanması, işletilmesi olarak fiil, (Aristoteles'in terminolojisiyle *entellekheia* olarak fiil ve *energeia* olarak fiil). Aristoteles bu ikisinin örnekleri olarak bilgiye sahip olmakla bilginin fiilen uygulanması veya bir yeti olarak gözün görmeye sahip olmasıyla görmenin fiilen uygulanması, işletilmesini verir. Bilim adamının bilgiye sahip olduğu açıktır. Ama bu bilgi onda iki şekilde bulunur: Bildiği, sahip olduğu ama fiilen, o anda kullanmadığı veya üzerinde düşünmediği bilgi ve fiilen kullandığı, üzerinde düşündüğü bilgi. Aynı şekilde görmenin de gözün fiili olduğunu biliyoruz. Ama göz, bu fiilini bazen, deyim yerindeyse, uygulamaya sokar, fiilen işletir, bazı durumlarda örneğin uykuda iken bu güç onda varolduğu, ona sahip olduğu halde onu fiilen kullanmaz, uygulamaz.

Burada mümkün bir yanlış anlamayı, *entellekheia* olarak *fiili* daha önceden bildiğimiz ve üzerinde geniş olarak durduğumuz *dynamis, yani kuvve* olarak alma yönündeki bir yanlış anlamayı önlemek üzere küçük bir parantez açarak Aristoteles'in *entellekheia* olarak fiille *energeia* olarak fiil arasında yaptığı ayrımı biraz daha açıklığa kavuşturmamız gerekmektedir.

Aristoteles'te kuvvenin güç, gizil güç, yeti, kapasite, kabiliyet anlamlarına geldiğini biliyoruz. Kuvve, bu özelliğiyle maddeye özdeştir ve fiile karşıttır. Öte yandan Aristoteles fiil için iki kavram kullanır: *Energeia* veya *entellekheia*. Bunlardan birincisi fiil, faaliyet, faaliyet haline geçme anlamlarına gelir. O bir şeyin, bir kuvvenin fiil haline çıkışıdır; fiil, maddeye gerçeklik kazandırır ve onun belirsizliğine belirlilik getirir. Ancak bir kuvvenin fiil haline geçmesi birkaç derece içerir. İşte bunlardan ikisi *energeia* ve *entellekheia*'dır. Sahip olunan, ancak kullanılmayan, işletilmeyen bilimin bilgisizliğe olan durumu bir *entellekheia* olarak fiilin kuvveye olan durumudur. Öte yandan sahip olunan, ancak öte yandan buna bağlı olarak aynı zamanda uygulama, çalışma durumunda olan fiilin kuvveye olan durumu, onun *energeia* olarak kuvveye olan durumudur. Aynı şekilde görme fiiline sahip olan, ancak görmeyi uyku durumunda olduğu için işletmeyen bir insandaki fiil, *entellekheia* olarak fiildir. Buna karşılık uyanık durumda bu gör-

me fiilinin işletilmesi, çalıştırılması *energeia* anlamında fiil olarak adlandırılmalıdır (Bununla birlikte Aristoteteles'in sık sık bu iki terimi ayırdetmeden birbiri yerine kullandığı da olur).

Ruhun Tanımı

Şimdi tözlerin bir bölümünün doğal tözler, yani doğal cisimler olduğunu biliyoruz. Bu doğal tözler, doğal cisimler arasında da bazılarının hayata sahip olduğunu bazılarının ise olmadığını görmekteyiz. Aristoteles hayattan esas olarak beslenme ve büyümeyi kastettiğini belirtir. Bundan çıkacak sonuç hayata sahip olan doğal cismin "Form ve maddeden meydana gelen bir sentez" anlamında töz olması gerektiği olacaktır. Şimdi bu cisim sadece bir *cisim* değil, belli bir türden bir cisim, "hayata sahip olan bir cisim" olduğuna göre ruh, cisim olamaz. Hayata sahip olan cisimde cismin kendisi sadece maddedir. O halde ruh, "kuvve olarak hayata sahip olan doğal bir cismin Formu", "fiili" olmalıdır. Fiilin ise iki anlama geldiğini biliyoruz: *Entellekheia* ve *energeia* olarak fiil. Uyuyan bir insanın ruhunun, uyur haldeyken bu yetisini fiilen uygulamadığını, buna karşılık onun bu yetiye sahip olmadığını söylemenin de doğru olmadığını gözönüne alırsak, ruhun tanımının şu olması gerektiğini görürüz:

> Ruh, "bilkuvve hayata sahip olan doğal bir cismin entellekheia"sıdır. Başka bir ifadeyle "doğal olarak organize olmuş cismin ilk fiilidir" (412 b 5).

Yine bir başka ifadeyle herhangi bir şeyin fiilinin ancak kuvve olarak bu şey olan bir şeyde, yani ona uygun olan maddede gerçekleşmesi mümkün olduğuna göre;

> "Ruh, ruha sahip olma kuvvesini taşıyan şeyin fiili veya doğasıdır" (414 a 25).

Aristoteles'in ruhu bir *energeia* olarak değil de *entellekheia* olarak tanımlamasının nedeni ruhun, bilinçli işlemlerinden ve uygulama-

sından bağımsız olarak –çünkü bu işlemler ikinci ve daha yüksek düzeyde bir fiil teşkil edeceklerdir– bedeni hayat haline geçirmesini ön plana alması görünmektedir.

Sonuç olarak, bu sözlerle Aristoteles'in ruhun doğasının ne olduğu ve onu araştırmanın ne tür bir araştırma olması gerektiği konusundaki düşüncesi açıklığa kavuşmaktadır: "Ruh ne maddedir, ne de maddi bileşenlerin bir oranı. Ruh, Formdur, fiildir." Beden, onun maddesidir, kuvvedir. Ruhun maddeyle bağıntısı, görmenin gözle, kesmenin baltayla bağıntısının aynıdır. Nitekim Aristoteles açık olarak şunu söylemektedir: "Eğer göz bir hayvan olsaydı, görme onun ruhu olurdu. Eğer balta bir canlı olsaydı, kesme onun ruhu olurdu."

Ruh-Beden İlişkisi

Bundan çıkacak önemli bir sonuç, ruhun bedenden ayrı bir varlığının mümkün olmadığıdır:

> "Bundan kuşku götürmez bir biçimde ortaya çıkan sonuç, ruhun bedenden ayrılamaz olmasıdır" (*Ruh Hakkında*, 413 a 4).

O halde ruhun, Platon'un ileri sürdüğü gibi, bedenden önce veya sonra herhangi bir varlığı olamaz. Nasıl ki, göz patladığı veya balta paslandığında onlarda artık görme veya kesmeden bahsedilmesi mümkün değilse beden çözüldüğü veya ortadan kalktığında ruhun varlığını devam ettirmesi düşünülemez.

Bu aynı bakış açısının diğer bir sonucu, Aristoteles'in bu konuya girerken sorduğu bir başka sorunun cevabını verecektir. Bu soru şudur: Acaba ruhun faaliyetlerini yalnız başına ruhun kendisine mi izafe etmek gerekir, yoksa bu faaliyetler "bir cisimde veya bedende gerçekleşmiş olması bakımından" mı onun faaliyetleridir. Daha basit olarak ortaya koymamız gerekirse acaba ruhun faaliyetlerinde beden faktörünü de dikkate almak durumunda mıyız? Eğer ruh, bedenden ayrı bir töz değilse veya sadece onun Formu veya işleviyse, onun faaliyetleri ile ilgili olarak bedeni de gözönüne almamız gerekeceği aşikârdır. Buna

uygun olarak Aristoteles sadece korku, öfke, arzu gibi bedenle yakından ilişkili gibi görünen heyecanların, affektif ruhsal olayların değil, "ruhun affeksiyonları hayvansal hayatın maddi temelinden ayrılamaz" (403 b 18). En yüksek ölçüde zihne ait gibi görünen entelektüel, zihinsel olayların dahi açıklanmasında bedene ilişkin unsurların gözönüne alınması gerektiğini belirtir.

Başka bir deyişle Aristoteles'e göre zihinsel fenomenler "madde içeren sistemlerdir". Dolayısıyla zihinsel fenomenlerin tanımı, onların ne formunu veya amacını (rasyonel sebeplerini), ne de maddesini (fizyolojik koşullarını) dışarıda bir tarzda olmalıdır.

Psikoloji Doğa Biliminin Bir Alt Dalıdır

Yine bundan dolayı Aristoteles'te ruhun doğası ile öz niteliklerinin, affeksiyonları ile diğer işlevlerinin araştırılması matematikçinin ve metafizikçinin değil özü gereği fizikçinin, doğa bilimcinin ilgi ve yetki alanına girer. Ruhu, ne bir matematikçi gibi bedenin, ondan ayrılabilir niceliksel bir görünümü ne de bir metafizikçi gibi bedenden ayrı, kendi başına varolan bağımsız bir töz olarak incelemek mümkündür. O kuvve halinde hayata sahip olan doğal bir cismin bu cisimden ayrılamaz bir fiili olarak ancak fizikçinin araştırma alanına girebilir. İlerde bazı İslâm filozofları ruhun, doğal dünyadaki varlıkların hayat ve hareketlerinin ilkesi olması bakımından doğa bilimcinin; bedenden bağımsız ve onun ortadan kalkmasından sonra varlığını devam ettirebilme özelliğine sahip tinsel bir varlık olması bakımından ise metafizikçinin alanı içine giren bir ilke olduğunu ileri süreceklerdir ve bu, sözkonusu İslâm filozoflarının, başka konularda olduğu gibi bu konuda da Aristoteles ile Platon arasında gerçekleştirmeye çalıştıkları uzlaştırmanın bir başka örneği olacaktır.

RUHUN TÜRLERİ VEYA KISIMLARI

Aristoteles'in ruh araştırmasının başlangıcında ortaya attığı bir diğer soruya geçelim. Acaba ruha ilişkin *tek bir tanım* mı vermeli, yoksa hayatın sözkonusu belli ve birbirinden oldukça farklı görünümlerini açık-

layacak, canlı varlıkların birbirinden farklı tür ve etkinliklerinin hesabını verecek birden fazla ruhun varlığını mı kabul etmeliyiz?

Aristoteles'in bu soruya cevabı Ross'un güzel bir biçimde formüle ettiği gibi;

> "ruhun türlerinin ne ruha ilişkin tek bir tanımın, onun bitkilerde ve hayvanlardaki basit görünümleriyle insanda ya da Tanrı'da ulaştığı doruk noktaları arasında değişen çeşitlilikleri konusunda yeterli bir düşünce vermeyeceği kadar 'aynı', ne de bizim onun çeşitliliklerinde ortak bir doğa kabul edemeyeceğimiz kadar 'farklı' olduğu" (Ross, 157).

yönünde olacaktır.

Daha somut bir biçimde söylersek Aristoteles şu noktanın önemli olduğunu vurgulamaktadır: Tek bir ruh kabul edersek veya ruh hakkında bir ve aynı tanımı verirsek bitkilerin yalnızca beslenmesi ve üremesi, hayvanların bunlara ilaveten duyuma ve arzuya sahip olması, nihayet insanın özel bir hayvan türü olarak düşünme gibi öncekilerden çok farklı nitelikte bir faaliyete, dar anlamda zihinsel diye adlandırılması gereken bir faaliyete sahip olması olgusunu bu bir ve aynı tanımla nasıl açıklayabiliriz?

Eğer ruh hakkında bu farklı etkinliklerin hesabını verebilecek bir bakış açısını benimser ve onların her birine ayrı bir ruh izafe edersek o zaman da bu ayrı ruhları birleştirecek ortak tanım veya öz ne olabilir? Ayrıca bu ikinci bakış açısı ruhun birliğini, bütünlüğünü ve basitliğini ortadan kaldırmaz mı?

Aristoteles bu problemi doğada her yere uyguladığı "hiyerarşi" kavramını kullanarak çözer. Buna göre hayat sahibi varlıkların sahip oldukları, birbirinden derece bakımından farklı faaliyetleri, ruhlar arasında "derece" farklılıklarını kabul ederek, öte yandan hiyerarşide daha yukarda yeralan varlıkların ve bunların faaliyetlerinin daha aşağıdaki varlıkları ve onların faaliyetlerini içerdiği savunularak açıklanabilir.

Bu somut olarak şu demektir: Evet, canlılar birbirinden farklı üç ana gruba ayrılırlar: Bitkiler, hayvanlar ve insan. Onların beslenme, üre-

me (bitkiler); hareket, arzu, duyum (hayvanlar) ve düşünce (insan) gibi belli başlı faaliyetleri de yine birbirinden farklıdır. Bu farklı canlı türlerine ve onların bu faaliyetlerine ayrı birer ruh tahsis etmek mümkündür: Bitkilerin beslenme ve üreme faaliyetleri için bir "besleyici ruh"tan, hayvanların hareket, arzu ve duyum faaliyetleri için "duyusal ruh"tan, nihayet insanın kendine özgü faaliyeti olan düşünme faaliyeti için "düşünen" veya "akıllı ruh"tan söz edebiliriz. Ama bu, ruhun genel bir tanımını vermeye engel olmadığı gibi bu hiyerarşik düzende yukarıda yer alan bir varlıkta sözkonusu ruhların (hayvanda bitkisel ve duyusal ruh; insanda bitkisel, hayvansal ve düşünen ruh) onun birliğine zarar verecek şekilde ayrı başlarına bulundukları anlamına gelmez. Tersine hayvanda duyusal ruh, bitkisel ruhu içine alır ve gerektirir. Akıllı ruh ise gerek bitkisel, gerekse duyusal ruhu içine alır ve gerektirir. Nasıl ki, düşünce sahibi olmayan hayvanlarda onların gerçekleştirdikleri üç ayrı faaliyeti; hareket, arzu ve duyum faaliyetlerini üç ayrı ruha, hareket ettirici, arzulayıcı ve algılayıcı ruhlara yüklemek zorunlu değilse aynı şekilde insanda sözkonusu ruhun içinde birbirinin yanına veya üzerine konulmuş üç ayrı gerçeklik (entities) olarak bitkisel, duyusal ve akıllı ruhların varolduğunu düşünmekte hiçbir zorunluluk yoktur. İnsanda akıllı ruh, bir hiyerarşide yukarda bulunan bir basamağın veya mevkiin daha aşağıdaki basamakları veya mevkileri içermesi gibi kendi altında bulunan diğer iki ruhu içerir ve varsayar (*Ruh Hakkında* II, 3).

Aristoteles bu görüşüne uygun olarak, insanda ruhsal faaliyetleri incelediğinde de onları, birbirinden ayrı şeyler olarak görmek yerine bir ve aynı ruhun sahip olduğu fiillerin veya faaliyetlerin hiyerarşik hale sokulmuş görüntüleri olarak ele alma eğilimindedir. Bu somut olarak şu demektir: Aristoteles Platon gibi düşünceyi, örneğin yapısal olarak duyumdan farklı bir şey olarak almak yerine, son tahlilde duyuma dayalı, ancak ondan derece bakımından farklı ve ona üstün bir şey olarak görür. Bundan dolayı Platoncu bakış açısının tersine, bilginin farklı görüntüleri (duyum, algı, deney, bilim) arasında bir kesintinin varlığını tasdik etmek yerine, her zaman onlar arasında bir geçişin, bir sürekliliğin varlığını kabul eder. Şüphesiz Aristoteles için algı du-

yumdan, deney algıdan, bilim deneyden farklı ve derece bakımından daha üstün birer bilgidirler. Ancak bu öte yandan onlar arasındaki devamlılık ve sürekliliğe aykırı değildir. Buradaki farklılığı doğru olarak her zaman birincilerin ikincileri aşan, ancak onlara "dayanan" bir farklılık olarak görmek gerekir. Aristoteles'in "bir duyuyu kaybedenin bir dünyayı kaybettiği" yönündeki ünlü sözünü bu yönde de yorumlamak mümkündür.

Aristoteles bu görüşünün mantıki bir sonucu olarak, en yüksek ölçüde zihinsel olarak kabul edilen duyum, algı, hayal etme, hatırlama, düşünme gibi olaylarda dahi bedensel, fizyolojik unsurların gözönüne alınması gerektiği düşüncesindedir. Onun bu tezinden çıkacak diğer önemli bir sonuç ise daha önce de işaret ettiğimiz gibi, ruhun bedenle ilişkisi bittikten yani ölüm diye adlandırılan olaydan sonra onun varlığını devam ettirmesinin mümkün olmadığıdır. Platon gibi bedeni tamamen inkâr eden veya Descartes gibi ruhla bedeni birbirinden tamamen farklı iki ayrı töz olarak kabul eden görüşlerde, ruhun ölümden sonra varlığını koruması mümkündür. Ama bedenle ruhu ayrı birer gerçeklik olarak kabul etmeyen ve ruhun bedenle ilişkisini görmenin gözle veya kesiciliğin baltayla ilişkisi gibi bir ilişki olduğunu ileri süren bir psikolojik kuramın, gözün patladıktan veya baltanın paslandıktan sonra görmeye veya kesmeye devam etmesi nasıl mümkün değilse, beden bir şekilde ortadan kalktıktan sonra ruhun varlığının devam etmesini aynı şekilde imkânsız göreceği açıktır. Aristoteles beden ortadan kalktıktan sonra ruhun hâlâ duymaya, hatırlamaya, düşünmeye devam edeceğini ileri süren tezleri anlamlı tezler olarak kabul etmez.

RUHUN İŞLEVLERİ

Aristotelesçi psikolojinin özelliğini oluşturan bu genel çizgileri ortaya koyduktan sonra onun ruhun fonksiyonları veya işlevleri konusundaki daha özel görüşlerine geçebiliriz. Hiç kuşkusuz bu işlevlerin başında beslenme gelmektedir.

Beslenme ve Üreme

Beslenme bütün canlıların ortak olarak paylaştıkları temel özelliktir. Canlıların varlıklarını sürdürmesi beslenme sayesinde gerçekleşmektedir. Başka deyişle canlıların varlıklarını sürdürmesi beslenmelerine bağlıdır. Öte yandan Aristoteles canlılardaki üreme olayını da "besleyici ruh"a yüklemektedir. Aristoteles'e göre bunun ana nedeni her ikisinin de aynı amaca hizmet etmesidir: Beslenme, bireyin birey olarak varlığını koruması, üreme ise kendisi gibi bir varlık meydana getirerek neslini devam ettirmesidir. Ancak Aristoteles için doğanın nihai amacı, türlerin korunması olarak göründüğüne göre, beslenmenin bu anlamda türün korunması amacı için bir araç olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü türün devamını sağlama işlevini yerine getirmesi için, bireyin birey olarak büyümesi, gelişmesi ve böylece üreme görevini yerine getirebilecek bir olgunluğa erişmesinin zorunlu olduğunu düşünebiliriz. Diğer yandan ay-altı dünyasının içine aldığı varlıklarda, onların ezeli-ebedi ve tanrısal olana katılmalarının mümkün tek yolunun bireysel ölümsüzlükleri değil, kendileri gibi bir başka "varlıklıkta" devam etmeleri anlamına gelen türlerinin ölümsüzlüğü olduğunu biliyoruz.

Duyum

Hayvanlarla birlikte duyum da ortaya çıkmaktadır. Aristoteles duyumu, salt olarak duyanın duyusalın etkisine maruz kalması olarak tasarlayan kaba materyalist görüşün doğru olmadığı görüşündedir. Ateşin sıcaklığını duymak, dokunma duyusunun veya duyu organının ateşin etkisi altında yanması, kavrulması demek değildir. Evet dokunma duyumunda el ısınır, görme duyumunda göz renklenir. Ama bu duyanın veya duyu organının yapısında bir değişiklik meydana getirmez. Bununla birlikte Aristoteles'e göre duyum Platon'un düşündüğü gibi ruhun salt kendi gücüyle gerçekleştirdiği saf bir tinsel etkinlik de değildir. Duyanın duyması için duyusala ihtiyaç vardır ve bu duyusal, duyusal varlığın içinde onun niteliği veya Formu olarak bulunmaktadır. Sonuç olarak "duyum, duyanın ve duyusalın ortak bir fiilidir." Duyum duyusal varlıkta içerilmiş olan duyusal Formun, bu özelliği ile, yani

"duyusalda gerçekleşmiş bir tikel" olması bakımından algılanması veya ondan soyutlanmasıdır.

Bunun yanısıra duyumda hem duyanın hem de duyusalın kuvve halinden fiil haline geçtiğini söylemek gerekir: Duyum, bir ve aynı eylemle bir yandan duyusal varlıkta gerçekte ondan ayrılmaz bir biçimde bulunan tikel duyusalı kuvve halinden fiil haline sokarken, diğer yandan duyu organında bulunan duyusalı duyma yönündeki kuvveyi fiil haline geçirir

I) Özel Duyu ve Duyusallar: Aristoteles duyuların konuları olan duyusalları ikiye ayırır: Her bir özel duyuya ait duyusallar ve birden çok duyunun konusu olan *ortak duyusallar*. Birinciler her bir duyu organının özel konusu olan ve başka duyular tarafından kavranmayan özel nitelikler veya özel nitelik çiftleridir. Aristoteles beş özel ve farklı duyu organın özel konusu olan beş özel ve farklı duyusal olduğu ve daha fazlasının olmadığı görüşündedir. Bu duyular tahmin edilebileceği üzere görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma; onların özel konuları olan duyusallar ise renk, ses, koku vb. dir. Aristoteles daha önce bir başka vesileyle değindiğimiz gibi her duyunun kendi özel konusu olan duyusallarla ilgili olarak yanılmadığını kabul eder.

II) Ortak Duyu ve Duyusallar: Ancak Aristoteles bu farklı ve özel duyusalların dışında birden çok ve farklı duyu organının veya duyumun konusu olan "ortak" duyusalların ve bunların algısını edinen bir "ortak duyu"nun da varolduğunu kabul eder. Bu ortak duyusallar hareket ve sükûnet, sayı, şekil, büyüklük (ve muhtemelen) zamandır. Örneğin hareket hem görme, hem dokunma duyusunun konusudur. Aristoteles'te duyuların kendi özel konuları olan duyusallar hakkında yanılmasının imkânsız olmasına karşılık ortak duyusallar konusunda yanılgı mümkündür. Görme duyusuna sert görünen bir şeyin dokunulduğunda yumuşak olduğunu kavramak sözkonusu olabilir. Aristoteles ortak duyunun üç işlevi olduğu kanaatindedir: I) Ortak duyusalları duyumsamak; II) Duyuların ve özel duyumların çeşitliliği arasında duyunun veya algılayan zihnin birliğini tesis etmek; III) Duyana duyumun bilincini sağlamak. Bu son nokta özellikle ilginçtir. Çünkü

Aristoteles duyumun bilincinin herhangi bir özel duyunun alanı içine giren bir şey olmadığını düşünmektedir. Bunun nedeni her bir özel duyunun kendine özgü duyusal tarafından tümüyle işgal edilmesi, absorbe edilmesidir. Buna karşılık, ortak duyu tümüyle duyusal formun kendisi olmaz.

Hayal Gücü

Aristoteles duyumdan sonra imgelemi (hayal gücü, tahayyül, *phantasia*) ele alır. İmgelem veya hayal gücü, ruhun yetileri hiyerarşisinde duyumun hemen üstünde yer alır, ancak duyuma sıkı sıkıya bağlıdır. Hayal gücünün hemen bir üstünde de düşünme veya düşünmenin en aşağı biçimi olan diskürsif düşünce bulunur. Aristoteles hayal gücünün duyuma dayandığını, düşüncenin de hayal gücünden bağımsız olmadığını söyler. O, duyumla hayal gücü arasında şu ayrımı yapar: Duyum ya bir *entellekheiadır* ya da *energeia*; yani o örneğin ya görmedir veya fiilen görme. Buna karşılık örneğin tahayyülün rol oynadığı rüyalarda bunun her ikisinin de var olmadığı açıktır. Sonra duyumların kendi özel konularıyla ilgili olarak her zaman doğru olmalarına karşılık tahayyüller çoğunlukla yanlıştır. İmgelem esas olarak *zayıf bir duyum* veya maddesinden soyulmuş duyumdur. Hayal gücü ile hafıza arasında ise şu iki ayrım yapılabilir: Hafıza da hayal gücü gibi imgeye sahip olmaktır, ancak ondan farklı olarak imgesi olduğu şeyin *kopya*sı olarak gözönüne alınan imgeye sahip olmaktır. İkinci olarak hafızada hayal gücünde olmayan diğer bir şey, geçmiş kavramı da vardır.

AKIL KURAMI

Teorik Akıl

Hayal gücünün üstünde düşünce veya akıl bulunur. Aristoteles "düşünce" veya "akıl"la çok sayıda zihinsel faaliyeti içine alan çok genel bir kavrama ve alana işaret eder. Örneğin düşünce veya akıl hem *teorik*, hem *pratik*tir. Dolayısıyla Aristoteles'te hem teorik aklın bir faaliyeti olarak görülmesi gereken yargılama (judgment), bilim, hem pratik ak-

lın alanına giren bir şey olarak kabul edilmesi gereken basiret (prudence, phronesis), düşünce veya akıl kavramı altında yeralırlar. Başka bir deyişle Aristoteles düşünce veya aklın hem şeylerin doğasının hakikatini hem de insan davranışının ilkelerini keşfetme yetisi olduğunu düşünür. Ayrıca Aristoteles önermeler tesis etmenin ve önermeler arasındaki ilişkilerden hareketle akıl yürütmenin ilkesi olarak alabileceğimiz çıkarsamacı akıl veya düşünceyle, özleri doğrudan kavrayan bir şey olarak tanımladığı sezgisel veya temaşacı aklı veya düşünceyi yine aynı genel kavram, akıl veya düşünme kavramı altında ifade eder.

Aristoteles'in düşünce ile duyumu veya algıyı bir bıçakla keser gibi birbirinden ayırmadığına daha önce değinmiştik. Onun *Ruh Hakkında*'nın III. kitabının genel olarak düşünceyi, çıkarsamacı, diskürsif düşünceyi ele aldığı 4. Bölümü'nde bu nokta üzerinde ısrar ettiğini görmekteyiz. Aristoteles hayal gücünün gerek duyumdan veya algıdan, gerekse çıkarsamacı düşünceden farklı olduğu, ancak duyumsuz bir hayal gücü olmadığı gibi hayal gücünden bağımsız bir düşüncenin, yargının da bulunmadığını söyler. Ona göre düşünme kısmen tasavvur, kısmen yargıdır. Bu tasavvur kısmı duyumdan ve duyuma dayanan hayal gücünden gelir. Çıkarsamacı aklın bunlardan kaynaklanmayan, kendisinden ileri gelen özelliği ise yargılamaktır.

Aristoteles bilginin çeşitli dereceleri olduğunu, onlardan bazısının diğerlerinden daha üstün olduğunu, ancak bu daha üstün ve daha yukarda olan bilgi tarzlarının daha aşağıdakilere dayandığı, fakat onları aştığı düşüncesindedir. Aristoteles evrenin her tarafında gördüğü süreklilik ve hiyerarşi kavramını bilginin çeşitli formlarına da uygular. Genel olarak söylersek Aristoteles'e göre her türlü bilginin kaynağı deneydir, daha doğrusu duyumdur. Ancak duyum bilgi değildir, çünkü duyum şimdi ve burada olanın şimdi ve burada olması bakımından bilgisidir, yani tikelin bilgisidir. Bireyi veya tikeli konu olarak alması bakımından da eksiktir, yetersizdir. Ancak duyumun arkasından deney gelir. Bireysel duyumlardan elde edilen benzer imgeler çoğaldıkça ve birbirleriyle birleştikçe yavaş yavaş tümeli görmeye başlarız. Ancak bu, yani deney de yetmez. Bilginin en yüksek aşama-

sı özün, doğanın, tümelin, kısaca akılsalın kendinde olduğu gibi görülmesi, kavranmasıdır. Bu daha önce birkaç kez sözünü ettiğimiz özün, akılsalın temaşacı akıl tarafından doğrudan ve sezgiye benzer bir fiille kavranmasıdır. Kuramsal aklın iki işlevinden veya cephesinden çıkarsamacı işlevi bu bakımdan temaşa edici, sezici işlevinden önce gelir, onu hazırlar ve ona yardım eder. Böylece Aristoteles'te duyumdan hayalgücüne, hayalgücünden deneye uzanan, deneyden akıl yürütmeye, nihayet ondan da akılsalların temaşasına geçen bir bilgi hiyerarşisi oluşturulur ve bu hiyerarşinin dereceleri arasında da bir süreklilik ve devamlılığın varlığı özenle vurgulanır.

Faal Akıl

Aristoteles'in psikolojisi içinde tarihsel bakımdan en fazla önem kazanmış, üzerinde en çok tartışılmış olan kısım onun Faal Akılla ilgili düşüncelerini ortaya koymuş olduğu kısımdır. Aristoteles'in birkaç paragraflık bu bölümde Faal Akıl hakkında söyledikleri insan ruhunun ölümsüzlüğü ile ilgili önemli bir sonuç içerdiği için daha sonra gerek Müslüman gerek Hıristiyan filozoflar tarafından çok tartışılmış ve farklı yorumların konusunu oluşturmuştur.

Faal Akıl nedir? Aristoteles *Ruh Hakkında*'nın III. kitabının 4. Bölümü'nü özel olarak ruhun bilen ve düşünen kısmına ayırır. Burada düşünmenin nasıl meydana geldiği, düşünme ile duyum arasındaki ilişkileri inceledikten sonra bizzat bu ruhun, yani düşünen veya akıllı ruhun kendisinin ne olduğu meselesine değinir. Ona göre bu şeyin, yani aklın kendisinde de iki şeyi veya dereceyi birbirinden ayırmak gerekir. Bu aklın içinde tamamen edilgin olan bir kısım ile etkin olan bir başka kısım vardır. Bu edilgin kısım, konusu olan akılsalları alacak, kabul edecek, onların kendileri olacak olan kısımdır. Bu edilgin kısım veya Aristoteles'in terminolojsiyle *edilgin (pasif) akıl* kendisi bakımından hiçbir fiil olmayacaktır. O, üzerine hiçbir şey yazılmamış bir tahtaya, Locke'un *tabula rasa*'sına benzer. Alacağı, kabul edeceği akılsalları alması, kabul etmesi, onları kendilerinde olduğu gibi alması, kabul etmesi, kısaca bilginin nesnelliğini koruması için onun tamamen belirsiz

olması gerekmektedir. Bu anlamda Aristoteles onu ilk maddeye benzetmekte bir sakınca görmez.

Ancak bu akıl sadece imkân olarak akıl, kabul etme olarak akıl olduğuna ve içinde hiçbir belirlenme, fiil içermediğine göre onu fiil haline geçirecek bir şeyin olması gerekir. Bu şeyin akılsal Formların kendileri olacağını düşünebiliriz. Ama akılsal Formların kendileri de maddede, duyumda veya imgede bulunduklarından, yani bilfiil olmadıklarından sözkonusu edilgin aklı fiil haline getiremezler. O halde burada bu edilgin aklı sözkonusu akılsalları kabul etme yönünde fiil haline getirecek bir başka ilkeye, bir başka akla ihtiyaç vardır. İşte bu "Faal Akıl"dır, Aristoteles'in kendi terminolojisiyle "bilgiyi yapan, meydana getiren" akıldır (*nous poietikon*). Edilgin aklın her şey olabilme, her akılsal olma kuvvesi olmasına karşılık etkin veya Faal Akıl, onu o akılsal yapma, kılma ilkesidir.

Aristoteles bu Faal Aklın fiilini anlatmak için bir de benzetme kullanır: Faal Akıl bir tür ışıktır. Şimdi bilkuvve renkler nasıl ancak ışık sayesinde görünür hale gelir ve görünebilir iseler, akılsallar da bu Faal Akıl sayesinde edilgin akıl tarafından kabul edilme haline gelirler ve kabul edilir, kavranırlar.

Aristoteles bununla da kalmaz, bu sözlerinin arkasından bu Faal Aklın özellikleri hakkında da bazı açıklamalarında bulunur. Ona göre Faal Akıl,

> "bu anlamda ayrılabilir, etkilenmez (impassible) ve saf, katışıksızdır (unmixed). "Yalnız o ölümsüz ve ezeli-ebedidir... ve o olmaksızın hiçbir şey düşünmez" (*Ruh Hakkında*, III, 5).

Aristoteles'in Faal Akıl hakkındaki bu sözleri daha sonra sayısız tartışmanın konusunu oluşturmuştur. Bu tartışmalarda üzerinde durulan konulardan ilki, bu Faal Aklın ne olduğudur. Onun açıkça edilgin akıldan başka bir şey olduğu, ondan ayrılabilir olduğu ileri sürülmektedir. Şimdi maddi olmayan, maddeyle karışık olmayan ve ondan ayrılabilir olan saf Formlar nelerdi? Aristoteles *Metafizik*'te bu tür Formların sadece Tanrı ve gök cisimlerinin akılları olduğunu söylemekteydi.

Bu noktadan hareket eden Afrodisyaslı Alexandros, Faal Aklın Tanrı olması gerektiğini ileri sürer. Faal Akıl gök cisimlerinin hareket ettirici ilkeleri olan akıllar olamaz, çünkü onlar hem Tanrı'dan daha aşağı bir mevkide bulunmaktadırlar, hem de Aristoteles tarafından sadece kendi kürelerini hareket ettirme işlevine sahip varlıklar olarak tanımlanmaktadırlar.

Ross ise ilk olarak Alexandros tarafından ortaya atılan, daha sonra Zabarella tarafından da benimsenen bu görüşün doğru olmadığı kanısındadır. Çünkü ona göre Faal Akıl, Aristoteles tarafından açıkça insan ruhunda mevcut olan bir şey olarak sunulmaktadır. Ayrıca Faal Aklın edilgin akıl üzerine etki ederek onu bilfiil akıl haline geçirmesi işlevi, Aristoteles'in yine *Metafizik*'te Tanrı için açıkça kabul ettiği yalnızca kendisini bilen bir varlık olma kavramıyla uyuşmamaktadır. Çünkü bu durumda Tanrı'nın kendisinden başka şeylere karşı bir ilgisi ve onlar hakkında bir bilgisi olması ihtimali ortaya çıkmaktadır. Nihayet Aristoteles *Ruh Hakkında*'nın bu pasajında Faal Akılla ilgili olarak Tanrı'dan hiçbir şekilde söz etmemektedir. Aristoteles bu aklın Tanrı'nın kendisi olduğunu düşünmüş olsaydı, bunu belirtmemesi için bir neden yoktu. O halde burada tasvir edilen düşüncenin asla eksilmeyen saf etkinliği, bazı bakımlardan *Metafizik*'te Tanrı'ya atfedilen şeye benzemesine rağmen, Aristoteles muhtemelen Faal Akıl ile Tanrı'yı bir ve aynı şey görmemektedir. Sonuç olarak Ross'a göre, Faal Akıl evrendeki akıllar hiyerarşisinin en üst mevkilerinden birini işgal etmektedir, ama Tanrı değildir (Ross, 183-184).

İslâm filozoflarından Farabi de Faal Aklın ne olduğu, onu Tanrı'ya özdeş kılmanın doğru olup olmadığı konusunda Ross'a benzer bir görüşü benimser. O, ilerde göreceğimiz gibi dörtlü bir akıl kuramı geliştirir. Buna göre; I) Kendisinde henüz hiçbir bilgi bulunmayan, henüz hiçbir akılsalın bilgisine sahip olmayan akıl, bu bilgilere sahip olmasının mümkün olması bakımından kuvve halinde akıldır (*bilkuvve akıl*) ve Farabi bu aklı Aristoteles'in edilgin aklına özdeş kılar. Ancak; II) Bu akıl bazı akılsalların bilgisine sahip olur olmaz artık *bilfiil akıl* olarak adlandırılmayı hakkeder; III) Ay-altı alemindeki bütün akılsal-

ların bilgisine sahip olduğunda ise bu akıl Farabi tarafından *kazanılmış akıl* olarak adlandırılır. Bu aşamada bu akıl artık Faal Akılla doğrudan temas etme imkânına kavuşur. Sözkonusu IV) *Faal Akıl* ise Farabi için Tanrı değil ancak ay-altı aleminin gerek maddesi gerek Formlarının kendisinden çıktığı tanrısal taşmanın son kademesi olan Ay küresinin aklıdır.

Faal Akıl üzerine yapılan tartışmalarda ikinci bir önemli husus İbn Rüşd tarafından dile getirilecek olan husustur. İbn Rüşd Farabi'den farklı olarak Aristoteles'i daha sadık bir biçimde takip eder ve yine onun gibi esas olarak sadece iki aklı, bilkuvve akıl ve Faal Aklı kabul eder. Bilkuvve aklın bütün insanlarda var olmasına karşılık Faal Aklın insan aklına ait olmayan, ona dışardan gelen ve dolayısıyla ondan ayrılabilir olan bir şey olduğu konusunda da Aristoteles'in görüşlerini benimser. Onun bundan çıkaracağı sonuç ise şu olacaktır: Bütün insanların tek bir ruhu vardır (monopşisizm).

Pratik Akıl

Aristoteles'in pratik felsefesini yani ahlâk ve siyasete ilişkin görüşlerini bundan sonraki bölümlerde geniş olarak ele alacağız. Ancak daha önce Aristoteles'in sözkonusu pratik felsefesi için büyük önem taşıyan ruhun bilgi edinici işlevi yanında diğer işlevinin, yani eylemde bulunma işlevinin temelinde bulunan hareket kuramına ilişkin bazı ön bilgiler vermemiz yararlı olacaktır. Bu hareket kuramı, Aristotelesçi psikolojinin ruhun hareket ettirici işlevine ilişkin kuramıdır.

İnsanın sadece, bilen yani duyumlayan, algılayan, düşünen, bilim yapan veya bilgiyi üreten bir varlık olmadığını biliyoruz. O aynı zamanda eyleyen, eylemde bulunan bir varlıktır. Öte yandan Aristoteles'in bunların her ikisini de ruhtan kaynaklanan işler veya işlevler olarak gördüğünü biliyoruz. Aristoteles bunlardan birincisini genel olarak teorik akla, ikincisini ise pratik akla izafe etmektedir. Şimdi sormamız gereken genel soru, bu ikisinin arasındaki ilişkilerin ne olduğu sorusudur. Daha açık olarak insanların eylem hayatının ve bu eylem hayatına ilişkin duygulanım ve heyecanlarının, arzu, tutku, istek, sevgi ve

nefretlerinin ilkesi nedir? Duygulanım ve heyecanlarının onların diğer hayatları, düşünme ve bilmeyle ilgili hayatlarıyla ve bu hayatlarının ilkesi olan şeyle ilişkileri nedir?

Sokrates'in bilgi ile eylem arasında sıkı bir ilişki kurduğunu ve doğru bilginin arkasından zorunlu olarak doğru eylemi, yani erdemli davranışı doğuracağını düşündüğünü biliyoruz. Ona göre kötülük, yine daha önce gördüğümüz gibi, aslında eksik veya yanlış bir düşünmenin, akıl yürütmenin sonucuydu. Hiç kimsenin bilerek kötülük yapması mümkün değildi. Sokrates'in eylemi doğrudan doğruya bilgiye veya bilgisizliğe bağlayan bu kuramının ahlâk felsefesinde entellektüalist kuram olarak adlandırıldığını söylemiştik.*

Aristoteles'in de ahlâk felsefesinin özü itibariyle entellektüalist bir karakter taşıdığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Aristotelesçi entelektüalizm, insan heyecanlarının tümüyle rasyonel olduğunu, arzunun tümüyle akla indirgenebileceğini, dolayısıyla insan davranışlarının ve eylemlerinin açıklanmasında ondan tümüyle vazgeçilebileceğini ileri sürmez.

Aristoteles, insan davranışlarının biricik açıklama ilkesinin akıl olmadığını, çünkü aklın kaçınılması veya peşinden koşulması gereken bir şey hakkında düşündüğünde bile zorunlu olarak bizi ondan kaçınmaya veya peşinden koşmaya teşvik etmediğini, böyle yaptığında bile bunu her zaman etkili bir biçimde yapmadığını, yapamadığını, dolayısıyla ahlâkî eylemde arzunun, isteğin veya iradenin de gözönüne alınması gereken zorunlu bir diğer faktör olduğunu hatırlatır.

Aristoteles şöyle düşünür: Teorik aklın ilkesi veya kaynağı düşünce, pratik aklınki ise arzudur. Dolayısıyla arzuyu pratik aklın formunu oluşturduğu madde gibi bir şey olarak ele alabiliriz. Ruhta temel olan düşüncedir. Dolayısıyla ruhun hareket ettirici veya eyleme yönelik olan işlevi düşünceye bağlıdır ve onun ürünüdür. Bununla birlikte düşünce ve hayal gücü de, ancak kendileri arzu nesnesi tarafından harekete geçirildikleri zaman, bizi harekete geçirirler. Bu bakım-

(*) Bkz. Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi Sofistlerden Platon*'a, cilt 2, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, s.137.

dan bizi harekete geçiren yetinin aslında tek bir yeti, arzu yetisi olduğunu söylemek mümkündür.

Aristoteles'in arzunun düşünce tarafından yönlendirildiği, dolayısıyla eylemlerin ilkesinin son tahlilde yine düşünce olduğu görüşünde olduğunu gösteren bazı unsurlar vardır. Örneğin o *Metafizik*'te bir şeyi arzu etmemizin nedeninin onun arzu edilebilir olduğu yönündeki düşüncemiz veya tasavvurumuz olduğunu söyler. *Ruh Hakkında* da aynı yönde konuşur ve bir şeyi arzu etme veya ondan nefret etmeyi düşüncenin fiili olan bir şeyi tasdik etme veya onu inkâr etmeye özdeş kılar:

> "Nesne zevk verici veya acı verici bir şey olduğunda ruh adeta bir tasdik veya inkâr etme fiilinde bulunur ve bu nesnenin peşinden koşar veya ondan kaçınır" (431 a 9).

Buna göre bir şeyi arzu etmek, onun iyi bir şey olduğunu tasdik etmek, ondan nefret etmek ise onun iyi bir şey olduğunu inkâr etmekle bir ve aynı şeydir. O halde buradaki hareket veya davranış süreci aslında özü itibariyle tamamen zihinsel bir süreçtir. Akıl (ister teorik, ister pratik akıl) veya kanı bize bir şeyin iyi veya kötü olduğunu söyler. Ruh veya onun hareket yetisi de buna uygun olarak bizi o şeyin peşinden koşturur veya ondan kaçındırır.

Nikomakhos Ahlâkı'nda da Aristoteles aynı yönde konuşarak bir eylemin nedeninin, fail nedeninin tercih, tercihin nedeninin ise arzu ve amaca yönelik akıl yürütme olduğunu, bundan dolayı tercihin bir akıl veya zihin olmaksızın var olamayacağını söyler (1139 a 25-30).

Ancak Aristoteles bu aynı yerlerde (ve bazı başka yerlerde) eylemin tek başına düşüncenin ürünü veya sonucu olmadığını, arzu olmaksızın eylemin ortaya çıkamayacağını da kesin bir biçimde belirtir. Evet, düşünce bize bir şeyin arzu edilebilir veya edilemez bir şey, bir iyi veya kötü olduğunu söyler. Ama o, yalnız başına ve kendi gücüyle eylemi gerçekleştiremez. Bunun için arzunun devreye girmesi gerekir. Diğer yandan arzunun arzu edilebilir olana, arzu edilmesi gerekene ilişkin yanlış bir tasavvurun sonucu olarak iş görmesi de mümkündür.

Ayrıca yapısı gereği yanılmaya yatkın olan kanının, aklın yerine geçtiği durumlarda arzunun artık akılsal olana tabi olmasından da söz edilemez. Belki bütün bunlardan daha önemli olarak, düşüncenin bir şeyin arzu edilebilir olup olmadığı konusunda kesin bir yargısının olmadığı durumlar da mevcut olabilir. Böylesi durumlarda ortada bir bilgi, bir düşünce varolmadığı için insanların hiçbir arzuya sahip olmayacaklarını, dolayısıyla eylemde bulunmayacaklarını söylemek akla yakın değildir. Nihayet eylemin sadece ve zorunlu olarak akıl ve düşünce tarafından belirlenen bir şey olduğunu ileri süren yani eylemde arzu ve iradeye herhangi bir rol vermeyen bir kuramda özgürlüğün alanı, seçme yetisinin anlamı ne olabilir?

Bu açıklamalarımızla söylemek istediğimiz şey, Aristoteles'in ruhun hareket ettirici yetisi olarak tanımladığı arzu veya irade (istek) yetisinin doğası hakkında Sokrates' te karşılaştığımız türden salt entellektüalist bir öğretiyi savunmadığı; bu yetinin işlevi ve onunla ruhun diğer yetisi olan düşünme veya akıl yetisi arasındaki ilişkilerle ilgili olarak ona ve benzeri görüşü savunanlara göre, temelde yine entelektüalist olmakla birlikte, çok daha yumuşak, daha çoğulcu bir öğretiyi ortaya koymak peşinde olduğudur.

9

Ahlâk Felsefesi veya Ethiği



"MUTLULUĞUN EN İYİ ŞEY OLDUĞUNU SÖYLEMEDE ANLAŞMA VAR GİBİ GÖRÜNÜYOR, AMA BUNDAN ÖTE ONUN DAHA AÇIK OLARAK NE OLDUĞUNUN SÖYLENMESİ ARZU EDİLİYOR. BELKİ İNSANIN İŞİNİN NE OLDUĞUNU KAVRARSAK, BU GERÇEKLEŞEBİLİR. ÇÜNKÜ NASIL BİR FLÜTÇÜNÜN, BİR HEYKELTRAŞIN VEYA BİR USTANIN, GENELLİKLE BİR İŞİ VE BİR YAPTIĞI OLANLARIN İYİ OLMASI, ONLARIN İŞİYLE İLGİLİ GÖRÜNÜYORSA, İNSAN İÇİN DE BÖYLE DÜŞÜNÜLEBİLİR; ONUN OLAN BİR İŞİ VARSA ELBETTE! MARANGOZUN, AYAKKABICININ BELLİ İŞLERİ VE YAPTIKLARI VARDIR DA İNSANIN BİR İŞİ YOK MUDUR?"

Nikomakhos Ahlâkı, 1097 b 20-1098 a 17

(Saffet Babür çevirisi)

Aristoteles, kadınları erkeklerden aşağı görmekteydi. Petrark'ın bir eseri için yapılan bir resimde karısı Pythias'ı, Aristoteles'in sırtına binmiş ve onu döverken göstermektedir (Kaynak: Bibliothèque Nationale de France).

Aristoteles'in ahlâk felsefesini ayrıntılı olarak incelemeye ayırdığımız bu bölümde önce Aristoteles'in ahlâk felsefesini veya ethiğini nasıl bir inceleme türü olarak gördüğü, konusunun ne olduğu ve amaç olarak neyi hedeflediği üzerine görüşlerine temas edelim.

Bilgi, Eylem ve Yaratım

Aristoteles'in bilimleri üçe ayırdığını ve ahlâk ile politikayı ikinci gruba koyduğunu biliyoruz. Aristoteles *Nikomakhos Ahlâkı*'nın VI. kitabında bu ikinci gruba giren incelemenin birinci ve üçüncü gruba giren incelemeden ne bakımdan farklı olduğunu son derece açık bir biçimde ortaya koyar. Bunun için psikolojide yaptığı temel bir ayrımdan hareket eder. Bu ayrım bir önceki bölümde değindiğimiz ruhun kısımları ayrımıdır. Buna göre ruh esas olarak ikiye ayrılır: Akıl sahibi olan ruh ve akıldan pay almayan ruh. Akıllı ruhu da ikiye ayırmak gerekmektedir: Bunlardan ilki, onun, kendisiyle "ilkeleri başka türlü olamayacak olan nesneleri" ele aldığı, onlar üzerinde düşündüğü kısmı veya yanıdır; ikincisi ise yine akıllı ruhun "ilkeleri

başka türlü olabilecek nesneleri" ele aldığı, onlar üzerinde düşündüğü kısmı veya yanıdır. Aristoteles birinci kısmı veya yanı *bilimsel* (scientific) yan, onun yaptığı işi *bilim* olarak adlandırır. İkinci kısım veya yanı ise hesaplayan, tartan (calculative, deliberative) yan, onun yaptığı işi ise *hesaplama, tartma, düşünüp taşınma* olarak nitelendirir. Birincinin konusunun bilimsel doğru (truth) olmasına karşılık, ikincinin konusu doğru arzuya (right desire) karşılık olan doğrudur (1039 a 1-15).

Aristoteles daha sonra bu "başka türlü olamayan nesneler"le "başka türlü olabilecek nesneler" arasındaki ayrımı daha da açıklığa kavuşturur: "Olduğundan başka türlü olamayan nesneler", evrende "zorunlu olarak" varolan, dolayısıyla "ezeli-ebedi" olan şeylerdir. Bilimin nesneleri bu tür şeylerdir.

> "Hepimiz bildiğimiz şeyin olduğundan başka şekilde olmasının olası olmadığını kabul ederiz... Demek ki bilimsel bilginin nesnesi zorunlu olarak vardır, dolayısıyla ezeli-ebedidir" (1039 b 15-25).

Aristoteles, "olduğundan başka türlü olabilecek nesneler"in ne olduğunu belirlemeye başladığında ise bir ayrım daha yapar: Bunlar, "yaratılan veya meydana getirilen bir şey" olabileceği gibi "yapılan, eylenen bir şey" de olabilir. Aristoteles birincinin örneği olarak mimarlığı verir ve her türlü sanatın bu kategoriye girdiğini belirtir. Mimarlık ve genel olarak sanat, bir "yaratma", "meydana getirme"dir (poiesis, production). İkinci ise işte bu eserde üzerinde konuştuğu şey, yani insanın kendisiyle ne bir şeyi bildiği, ne de bir şeyi yarattığı veya meydana getirdiği, sadece "eyleme"de bulunduğu şey, yani genel olarak ahlâk ve politikanın ele aldığı şeydir (praksis). Aristoteles yaratma ile eyleme arasındaki farkı yaratmanın, kendisinden değişik olan bir hedefi olmasına karşılık –yaratılan eser, sanat eseri–, eylemin kendisinden başka bir hedefi olmaması –çünkü iyi eylemin hedefi, kendisidir– olarak ortaya koyar (1140 b 5-10).

Doğru, İyi ve Güzel

Aristoteles'in bu sözlerinden ortaya çıkan sonuçlar nelerdir?

Bir defa Aristoteles ruhun bu üç etkinliğinin de "akılla ilgili" olduğunu veya olması gerektiğini düşünmektedir. Çünkü ruhun bu üç etkinliğinin de onun akıldan pay almayan yanının veya kısmının değil, akıllı yanının etkinliği olduğunu biliyoruz. Bu bilimde olduğu gibi sanat ve eylemede veya praksiste de esas belirleyici olanın "akıl" olması gerektiği anlamına gelecektir. Başka deyişle bilim adamı gibi sanatçının da, eylemde bulunanın da ana hedefi "doğruluk" olmak zorundadır. Ancak bu doğruluk sözü edilen üç ayrı alanda farklı adlar alacaktır. Bilimde doğruluğun bilimsel doğruluk (truth) olmasına karşılık, sanatta doğruluğa genel olarak "güzellik", eylemde veya ahlâkta doğruluğa "iyilik" veya "erdem" adını vermemiz mümkündür. Başka deyişle bilimde doğruluğun "keşf edilmesi"ne karşılık sanatta doğruluğun güzel (veya yararlı) bir üründe "yaratılması" veya "meydana getirilme"si, ahlâkta ise onun eylemde, iyi eylemde "gerçekleştirilme"si sözkonusu olacaktır.

Aristoteles'in bu sözlerinden ortaya çıkan bir başka sonuç onun evrende "zorunlu olan"ın alanı ile "olumsal olan"ın alanı arasında bir ayrım yaptığıdır. Bilim bunlardan birincisinin, sanat ve ahlâk ise ikincisinin alanıdır. Başka deyişle bilim adamının araştırdığı alanla ilgili olarak "özgür" olmasından söz edilemez. Ama gerek sanatçının yaratımlarında, gerekse ahlâkî bir davranışta bulunan, bir eylem gerçekleştiren insanın fiillerinde "özgür" olmasından söz edilebilir ve edilmelidir. Aristoteles olduğundan başka türlü olması mümkün olmayan şeyler üzerinde düşünüp tartmadan, hesaplamadan söz etmenin bir anlamı olmadığı (1141 b 10), buna karşılık diğer iki alanla ilgili olarak bu kavramların kullanılmasının anlamlı olduğunu söylerken bu noktaya değinmektedir.

Aristoteles'in ruhun akıllı kısmının bu farklı etkinlik tarzları, bunlara konu olan nesnelerin özellikleri ve bu etkinliklerin amaçları arasında yaptığı bu temel ayrımların bir diğer sonucu bu üç farklı alana ilişkin araştırmaların sonuçlarının ne kadar kesin olabileceği veya

bu alanlarda araştırıcının neleri gözönüne alması gerektiğine ilişkin değerlendirmeleri olacaktır. Nesnesi olduğundan başka türlü olması mümkün olmayan, zorunlu olan, ezeli-ebedi şey olan bilimin; nesnesi üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunması mümkün olmayan, sadece onu gözlemesi, seyretmesi mümkün olan bilimin veya başka bir ifadeyle "teorik bilim"in, sırf evrensel olarak geçerli doğruları arayacağı ve bundan dolayı hedefinin "kanıtlama" olacağı açıktır. Nitekim Aristoteles açıkça bu bilimin amacının "kanıtlama" olduğu ve bu alanda kanıtlama olmadığı takdirde bir bilgiden söz edilemeyeceğini belirtir (1140 b 30-35). (Bu arada daha önce üzerinde durduğumuz gibi Aristoteles, kanıtlamanın nasıl olacağı, onda duyumun, deneyin, tümevarımın, akıl yürütmenin, ilkeleri doğrudan kavrayan sezgisel aklın nerelerde ve nasıl işe karıştığı konusunda da bazı açıklamalar verir).

Ethikte Kesinlik ve Deneyim

Buna karşılık Aristoteles, olumsalı konu alan araştırmanın böyle bir amacı hedefleme durumunda olmadığını düşünmektedir. Ona göre böyle bir araştırmada matematik, fizik veya metafizikte olduğu gibi bilim için mümkün olan en mükemmel kanıtları bulmayı umamayız. Olumsal üzerinde konuşanların doğruyu "yaklaşık" olarak veya "kaba taslak" ifade etmeleri ile yetinmek zorundayız. Aristoteles'in kendi sözleriyle her bir araştırma, ancak "ele aldığı konunun doğal yapısının izin verdiği ölçüde kesinliğe sahiptir" ve bu alanın araştırıcısı da ancak bu ölçüde bir kesinliğe ulaşma iddiasında bulunabilir. Bir matematikçinin olası şeyler söylediğini kabul etmemiz ne kadar yanlışsa, bir söylev ustasından kanıtlar göstermesini istememiz de o kadar saçmadır (1094 b 25). Şüphesiz ahlâk veya siyaset araştırması bir retorik değildir. Ama konusunun doğasından, nesnesinin zorunlu olan şeyler değil, olumsal şeyler olmasından dolayı onun bir matematik olmadığını da teslim etmek zorundayız.

Aristoteles bu görüşünü başka yerlerde ve başka biçimlerde de ortaya koyar. *Nikomakhos Ahlâkı*'nın birinci kitabında, sözünü ettiği araştırmayla kesin bilimler arasında yöntemleri bakımından ayrım

yaptığı yer, bunlardan biridir. Buna göre bir araştırma ya ilk ilkelerden hareket ederek onlardan sonuçlar çıkarır veya sonuçlardan hareket ederek onların ilkelerine gitmeye çalışır. Matematiğin yöntemi birincidir. O Platon'un söylediği ve bizim de bildiğimiz gibi, ilk ilkelerden hareket eder ve onlardan sonuçlarını çıkarmaya yönelir. Zaten kanıtlama da budur (1095 a 30 - b 5). Ama ahlâk veya politika araştırması ile ilgili olarak böyle bir yöntem mümkün değildir. O olgulardan, ahlâkî olgulardan ve bunlara ilişkin kanılardan hareket etmek zorundadır. Bu kanılar her zaman çok açık olmadıkları gibi çoğu zaman tutarlı da değildir. Bununla birlikte onlar, ahlâkî değerlendirmeler için yararlı bir hareket noktasını oluştururlar. Matematik gibi konularda matematikçi olmayanların veya uzman olmayanların görüşlerine itibar edilmesi gerekmez. Ama insanın ahlâki veya siyasal yaşamını, insan için iyiyi, toplumun mutluluğunu ilgilendiren konularda herkesin veya çoğunluğun yanlış içinde olduğunu kabul etmek pek doğru değildir. Bu konularda hele deneyim sahibi insanların görüşleri kesinlikle yabana atılmamalıdır. Ethik veya politika konuları özü itibariyle deneyimle, bilinen tek tek şeylerle ilgilidir. Deneyim ise uzun zaman gerektirir. Genç bir insanın konusu soyut şeyler olduğu için matematikte veya doğa biliminde başarılı olması mümkündür. Ama onun ethik veya politik konularda doğru görüş sahibi olması zordur (1042 a 10-20).

Sonuç olarak Aristoteles bu ve benzeri nedenlerle bir ethik-politik araştırmacısının pratik bilgeliğin ürünü olan kanılardan hareket etmesi, onları sorgulaması, birbirleriyle karşılaştırmak, kusur ve tutarsızlıklarından arındırmak suretiyle mümkün olduğu kadar genel veya yaklaşık, kanıtlayıcı olmaktan çok ikna edici sonuçlara ulaşmasının mümkün olduğuna ve onun ana işlevinin de bu olduğuna inanmaktadır.

Politikanın Ethiğe Önceliği

Buraya kadar ethik veya politikayı bir arada ve aralarında özel bir ayrım yapmaksızın kullandık. Bunun nedeni Aristoteles'in kendisinin de üzerinde konuştuğumuz konular bakımından onlar arasında önemli bir ayrım yapmamış olmasıdır. Hatta Aristoteles *Nikomakhos Ahlâ-*

kı'nın ilk sayfalarında asıl anlamında bilimin yanında konusu "her eylem ve tercihin aradığı, her şeyin arzuladığı" iyi olan, "bilgisi yaşam için büyük önem taşıyan" iyi veya en iyi olan "pratik bilim"in örneği olarak ethiği değil politikayı verir (1094 a 30). Daha sonra eserin çeşitli yerlerinde de bu tutumunu devam ettirerek, hep en yüksek pratik bilim olarak politikadan söz eder.

Onun bu görüşünün ve tutumunun nedeni ethiği "tek bir kişi" için iyiyi araştıran bir etkinlik olarak almasına karşılık politikanın "kent" için, "site" için veya "toplum" için iyiyi araştırdığını ve bu ikinci etkinliğin veya araştırmanın daha kapsamlı olduğunu, dolayısıyla birinci araştırmayı da içine aldığını düşünmesidir. Aristoteles açıkça politikanın konusunun "insan için iyi" olan olduğunu söyler ve bu iyinin bir kişi için neyse kent için de aynı şey olduğunu belirtir. "Birey için iyi olanla devlet için iyiyi meydana getiren bir ve aynı bilgeliktir." Şimdi birey insan için iyi olanla kent veya toplum için iyi olan bir ve aynı şey olduğuna, öte yandan kent bireyden daha büyük ve onu içine alan bir kurum veya varlık olduğuna göre kent için iyi olanı "hem elde etmek, hem de korumak daha önemli ve amaca daha uygun görünmektedir." "O halde kent veya toplum için iyinin ne olduğunun araştırılması "daha güzel ve daha tanrısal bir şeydir" (1094 b 5-10).

Aristoteles'in bu sözleri ile onun arkasında yatan bakış açısı üzerinde biraz daha duralım. İlkin onun bu görüşünün arkasında insanı "politik bir hayvan" olarak tanımlayan (1097 b 10; 1169 b 18) ünlü görüşünün yattığı aşikârdır. Aristoteles'in sık sık tekrarladığı bu ünlü sözünde insanı tek başına yaşaması mümkün olmayan bir canlı, toplumsal bir canlı olarak görmek veya tanımlamaktan daha fazla şeyler bulunmaktadır. Aristoteles'in insanı toplumsal veya politik bir hayvan olarak nitelemekten asıl kastı, toplumun insan için mümkün olan mükemmellik ve mutluluğu, yani iyiyi sağlayan temel kurum olmasıdır. Başka deyişle Aristoteles için toplum ve siyaset, insanın "sadece hayatını sürdürmesi"nin bir aracı değildir, aynı zamanda ve bundan daha önemli olarak onun "iyi ve mutlu bir hayat sürmesi"nin, kendisi için varolduğu veya varlığa geldiği mükemmelliğini gerçekleştirmesinin te-

mel koşuludur. Aristoteles kusurlu bir devlette veya kötü düzenlenmiş, kötü yasalarla yönetilen bir toplumda en iyi bir bireysel hayatın gerçekleşemeyeceği görüşündedir. O halde onun kentin, sitenin veya toplumun iyisinin, birey olarak insanın da iyisi olduğu ve bu birinci olmaksızın ikincinin mümkün olmaması anlamında birinci iyinin daha önemli, daha tanrısal olduğu, dolayısıyla da kentin veya toplumun iyisi ile ilgilenen politikanın bireyin iyisi ile ilgilenen ethikten önce geldiği ve ondan daha değerli olduğunu söylemesinde herhangi bir sorun yoktur.

Aristoteles'in bu görüşünün modern çağda ortaya çıkan ve toplumu veya kolektif varlığı bireyden hem ontolojik, hem de ahlâkî bakımdan daha önemli gören, hatta toplumun veya onun siyasal örgütlenmesi olan devletin çıkarlarının bireyin çıkarları, hakları, mutluluk taleplerinden önce gelmesi gerektiğini savunan anti-liberal, toplulukçu (kolektivist) veya devletçi öğretilerle karıştırılmaması gerektiği açıktır. Aristoteles bireyin varlığı ile toplumun varlığı, bireyin hakları ile toplumun hakları, bireyin ahlâksallığı ile toplumun veya devletin ahlâksallığı arasında Hegel ve onun izinden ilerleyen düşünürlerin kurmaya çalıştıkları ayrımları bilmez bile. Onları bilmiş veya tanımış olsaydı da doğru bulacağı veya onaylayacağı çok şüphelidir.

Sokrates'in fizik araştırmalar gibi politika veya devlete ilişkin sorunlarla da ilgilenmediğini ve dikkatini birey insan ve onun iyisi, mutluluğu üzerinde yoğunlaştırdığını biliyoruz. Buna karşılık Platon'un bir anlamda bireyi, bireysel ahlâk ve mutluluğu bir tarafa bırakıp esas ilgisini politikaya ve devlete yönelttiğini de görmüştük. Bu bağlamda onun, devletin yöneticisinin veya yasa koyucusunun birey için ahlâksal bakımdan iyi olmadığını söyleme imkânına sahip olduğumuz bazı kurallar koymasını meşru görme yönünde tehlikeli bazı şeyler söylediğini de görmüştük. Aristoteles için ise bireyle devlet, bireylerin mutluluğu ile devletin iyisi arasında bu tür bir gerilimin varolmadığını söyleyebiliriz. Şüphesiz ki Aristoteles'te daha sonra Stoacılarda ve Hıristiyanlık'ta ortaya çıkacak veya vurgulanacak olan bireysel ahlâkî hayatla, toplumsal siyasi hayatın birbirlerinden farklı oldukları, birindeki başarı veya başarısızlıkların diğerine zorunlu olarak bağ-

lı olmadığı, iyi bir insanın kusurlu bir toplumda yaşamasının veya kusurlu bir toplumda bireyin bireysel olarak ahlâkî ve mutlu bir hayat sürdürmesinin imkânsız olmadığı, çünkü bu alanların birbirlerinden ayrı, hatta birbirlerine zıt olduğu, önemli olanın bireyin kurtuluşu ve mutluluğu olduğu yönündeki görüşlere benzeyen bir görüş yoktur. Bu noktalardan hareketle Aristoteles'i ahlâkın otonomisini, siyasetten bağımsızlığını görmediği için eleştirmek bile mümkündür. Bizim burada söylemek istediğimiz şey; sadece Aristoteles'in ahlâkla politika arasında bir ayrım yapmamasından ve ahlâkı bir anlamda bağımsız bir araştırma alanı olarak görmeyip politikaya bağımlı kılmasından ötürü modern çağda ortaya çıkan devletçi, kolektivist, totaliter görüşlerin bir öncüsü olarak görmemizin doğru olmayacağıdır. Onun yukarda belirttiğimiz sözleriyle savunduğu şey sadece bireysel iyi ile siyasal iyi arasında özü itibariyle hiçbir fark olmadığı, toplumun veya devletin bireyden daha geniş bir alanı içine alması ve bireysel iyiyi mümkün kılmasından ötürü daha özel bir ilgiyi veya araştırmayı hakkettiğidir.

Ethiğin Politikaya Önceliği

Hatta daha ileri giderek şunu söyleyebiliriz: Evet, Aristoteles'in yukardaki sözlerinden hareketle onun ahlâkla politika arasında bir ayrım yapmadığı ve ahlâkı politikadan sonra gelen veya kendine özgü bir konusu olmayan bir araştırma alanı olarak gördüğünü ileri sürmek mümkündür. Ama bu onun politikayı ahlâkî olmayan bir kurum olarak gördüğü veya onu bir Makyavel gibi ahlâktan bağımsız, gerektiğinde ahlâk-dışı davranılması gereken bir etkinlik alanı olarak tasarladığı anlamına da gelmemektedir. Tam tersine Aristoteles ahlâkın politikaya bağımlı olmasından çok "politikanın ahlâka tabi olması" gerektiği düşüncesinde görünmektedir. Çünkü politikanın aradığı iyi, onun kendi sözleriyle ancak ve ancak "insan için iyi"dir. İnsan için iyinin ise tek tek insanların bazılarının, yani ruhlarının akılsal olmayan yanı akılsal yanına hâkim olan insanlar için iyi olmadığını söylemek mümkündür. Ama bu sadece görünüşte böyledir. Çünkü bu tür insanların iyisi veya onların iyi diye kabul ettikleri şeyler gerçekte onlar için iyi şeyler değildir.

Bu şeyler bir hesaplama hatası veya insanın hayvansal yanının gerçekten insani yanına galip gelmesi sonucu iyi olarak görülen, ama gerçekte öyle olmayan sahte iyilerdir. İnsanın insan olarak ulaşmak istediği şeyin gerçek iyi olduğunu, bu gerçek iyinin insanın bütün davranışlarının amacı olan mutluluğu sağlama gücüne sahip olan tek şey olduğunu düşünürsek, öte yandan sitenin veya toplumun veya devletin, bu iyinin sağlanması için *zorunlu bir araç* olduğunu gözönüne alırsak, politikanın temelde bir ahlâk olması gerektiği ve ahlâkın politikaya tabi olması kadar, hatta bundan daha da çok politikanın ahlâka tabi olması gerektiği sonucuna varabiliriz.

Nitekim Aristoteles *Politika* adlı eserinde bu yönde konuşmayı da ihmal etmemekte ve erdemli bir devletin hayatının yalnızca "yurttaşların erdemli hayatlarından ibaret" olduğunu belirtmeyi gerekli görmektedir. Öte yandan kendi yarattığını düşündüğü "umran ilmi"yle Aristoteles'in politika bilimi arasında karşılaştırma yapan büyük İslâm filozofu İbni Haldun, bu ikinciyi "halkın çoğunluğunun insan türünün korunması ve devam ettirilmesi için gerekli bir yolda sevk edilmesi amacıyla "ahlâk ve hikmet" gerekirliklerine uygun olarak ev ve kentin ne şekilde idare edilmesi lazım geldiği"ni ele alan bir bilim olarak tanımlarken politika ile ahlâk arasındaki bu yakın ilişkiyi bizim burada işaret etmek istediğimiz yönde ortaya koymaktadır (İbn Haldun, 87).

Hatta İbn Haldun bununla da kalmamakta ve yine kendisinin "umran ilmi" diye adlandırdığı bilimle, İslâm filozoflarının "medeni siyaset" diye adlandırdıkları Yunan politik felsefe geleneği arasındaki yaklaşım farkını vurgulamak isterken filozofların, yani Platon, Aristoteles ve onu takip eden Farabi gibi düşünürlerin medeni siyasetle "bir toplumda, son çözümde, "başta egemen bir yönetici olmaksızın" yaşanmak isteniyorsa bu "toplumun üyelerinden her birinin sahip olması gereken karakter ve ruh özellikleri"ni kastettiklerini ve içinde bu şartların gerçekleştiği bir topluma "ideal toplum" (el-medine el-fazıla) adını verdiklerini söylemektedir (İbn Haldun, 443). Yani o, görüldüğü gibi, ahlâk ve politika arasındaki ilişkileri yine aynı yönde yorumlamaktadır. Bu yoruma göre Platon ve Aristoteles geleneğini takip eden

filozofların aradıkları veya peşinden koştukları şey, temelde devlet veya onun zora dayanan kuralları değildir, bir toplumun üyelerinin veya bireylerinin başta egemen bir yönetici olmasa bile kendi başlarına mutlu ve uyumlu bir hayat sürdürebilmeleri için sahip olmaları gereken *karakter ve ruh özellikleri*dir. Bunlar öyle özelliklerdir ki bireylerin bireyler olarak onlara sahip olmaları durumunda siyasete veya onun zorlayıcı kurallarına, yasalarına ihtiyaç bile olmayacaktır. Şimdi bu özelliklerin bireysel ahlâkî özellikler olduğu, dolayısıyla bu anlamda siyasetin zorlayıcı kuralları ve yasa koymalarının ahlâktan önce değil, sonra gelmesi gerektiği açıktır.

Son olarak büyük Aristoteles yorumcusu Ross'un da Aristoteles'te ahlâk ve politika arasındaki ilişkilerle ilgili olarak bu yorumumuza katıldığına, Aristoteles'in *Nikomakhos Ahlâkı*'nın başında her ne kadar politikanın ana bilim olduğunu söylemekteyse de, eserin daha sonraki gelişimi içinde "tartıştıkça bireysel hayatın değerine ilişkin düşüncesinin yavaş yavaş ortaya çıkmakta olduğu ve çalışmanın sonunda sanki devlet bireyin ahlâkî hayatına sadece yardımcıymış gibi, insanın arzuları aklına tabi kılınmak istendiğinde kendisine ihtiyaç duyulan zorlama öğesini sağlıyormuş gibi konuştuğu"na dikkatimizi çektiğine işaret edelim (Ross, 227).

Aristoteles *Nikomakhos Ahlâkı*'nın VI. Kitabında pratik bilgeliğin konu olarak aldığı toplumsal iyiyi ele alan politikanın ve bireyin iyisini ele alan ahlâkın yanında bir de ev halkıyla ilgili iyiyi ele alan *ev yönetimi* (household management) adlı bir araştırmadan söz eder. Ancak ilerde Müslüman bilim *sınıflamacılarının ev yönetimi bilimi* (ilm tedbir il-menzil) diye adlandıracakları bu bilim üzerinde özel olarak durmaz. İnsanın kendine mahsus iyisini veya bireysel iyiyi konu alan ethik araştırmasının (veya buradaki ifadesiyle pratik bilgeliğin) belli bir yönetim biçimi olmaksızın var olamayacağı gibi bu ev yönetimi olmaksızın da gerçekleşemeyeceğini söylemekle yetinir (1141 b 30-1142 a 20).

İYİ NEDİR?

Aristoteles *Metafizik*'e "bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler"

cümlesiyle başlar. "Başka türlü olamayacak zorunlu ve ezeli-ebedi şeyler"i konu alan metafizik bilimine ilişkin bir eserin, bilmenin insana doğal olarak ait olan en önemli özellik olduğunu belirten böyle bir cümle ile başlaması doğaldır. Ancak Aristoteles insanın sadece bilen bir varlık olduğu veya bu dünyada sadece bilmek için varolduğu görüşünde de değildir. İnsanlar aynı zamanda arzu sahibidirler; bilme arzusundan başka arzuların da sahibi olan insanlar, isteklerini, tutkularını gerçekleştirmek üzere eylemde bulunurlar. Kuşkusuz bilmenin kendisini de bir eylem olarak düşünebiliriz. Hatta Aristoteles bilmenin kendisini insanın özüne en uygun düşen bir eylem olarak niteleyecektir. Ne var ki, biz Aristoteles'in kendi sözlerine dayanarak bilmeyi dar anlamda bir eylem olarak değil de bir *theoria*, yani temaşa, seyretme, spekülasyon olarak alıp insanların genel olarak arzu yetisinin etkisi altında yaptıkları ve ortaya bir eser çıkarmayan fiil ve davranışlarına eylem demenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

Aristoteles *Nikomakhos Ahlâkı*'na "her sanat ve araştırmanın" ama özellikle "her eylem ve tercih"in hedeflediği şeyin ne olduğuna ilişkin ana soruyla girer. Buna verdiği cevap ise insanların bütün eylemlerinde hedefledikleri şeyin genel olarak "İyi" kavramı altında ifade edilebilecek bir şey olduğudur. Başka deyişle insanlar kendileri için iyi olduğunu, kendilerine iyi geldiğini düşündükleri şeyleri ister, tercih ederler ve onları elde etmeye veya gerçekleştirmeye çalışırlar.

İnsanların kendileri için iyi olan şeyin ne olduğu konusunda tam bir anlaşma durumunda olmadıkları gibi zaman ve duruma, şartlara göre de birden fazla ve farklı şeylerin kendileri için iyi olduğunu düşündükleri görülmektedir. Örneğin bazılarının amacı zengin olmak, bazılarının ünlü olmaktır. İnsanların çok büyük bir kısmının eylemlerinde hedefledikleri şeyin ise haz olduğu görülmektedir. Buna karşılık başka bazılarının haz yerine, onuru tercih ettiklerini de görmekteyiz. Kısaca kimileri sözkonusu iyiyi hazda, kimi ünde ve bazıları servette, bazısı ise onurda bulmaktadırlar. Kaldı ki, bir ve aynı insan duruma göre birden fazla ve farklı şeyleri de iyi olarak görmektedir. Örneğin hastalandığı zaman sağlığı en büyük bir iyi olarak nitelemekte, ancak

sağlığı yerine geldiğinde bu kez bu iyinin yerine bir başka şey iyi olarak geçmektedir.

Ahlâkta Araç-Amaç Ayrımı

Böylelikle Aristoteles iyiyi herkesin eylemlerinde hedeflediği amaç olarak tamamen "biçimsel" olarak belirlemekte, hemen sonra bundan böyle ahlâk felsefesinde çok önem kazanacak olan bir ayrımı ortaya koymaktadır: Bu, ahlâksal eylemlerde *araç-amaç* ayrımıdır. Aristoteles ahlâkta kimi davranışların araç, kimi davranışların veya eylemlerin ise amaç kategorisi altında değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Örneğin insanların büyük bir kısmı zenginlik peşinde koşmaktadır. Ancak onlar için zenginlik zenginlik olarak amaç mıdır, yoksa onların zenginlikle elde etmek istedikleri bir başka amaç, örneğin haz veya ün mü sözkonusudur? İnsanların bazıları spor yapmaktadırlar. Neden? Amaçları sırf spor yapmak için spor yapmak mıdır, yoksa spor sayesinde erişmek istedikleri bir başka amaç, örneğin ince ve düzgün bir vücuda veya görünüşe sahip olmak veya sağlıklı olmak mı sözkonusudur?

Aristoteles'e göre insanların davranış veya eylemlerinde peşinden koştukları iyi, temelde "*kendisi için istenen*" bir şey, kendisinden öte herhangi bir şeyin elde edilmesi için bir "*araç olarak istenmeyen*" şey olmak zorundadır. Kuşkusuz araçlarla amaçlar arasında kategorik bir ayrım yapılamaz. Bazıları için zenginlik hazzın aracı olarak amaçlanan bir şeydir, başka bazıları için ise (örneğin cimri bir istifci için) o, bizzat kendisi için istenen bir amaçtır. Bazılarının spor yaparak zayıflamasının amacı sağlıklı bir vücuda sahip olmaktır; ama bazıları için zayıf veya ince bir vücuda sahip olmanın kendisi bir amaç olarak peşinden koşulan şeydir.

Ama bir ahlâk araştırmacısı için önemli olan ahlâki eylemlerde bu araç-amaç ayrımını gözönünde tutmasıdır. Aynı zamanda o, insanların eylemleriyle ulaşmak istedikleri iyiyi, bir başka şeyin elde edilmesi için araç olarak gerçekleştirdikleri eylemin değil, kendisi için, kendisi uğruna her şeyin yapıldığı eylemin, asıl amaçlanan eylemin, kendine

yeterli eylemin niteliği olarak tanımlamak zorundadır. Hatta başka şeylerin aracı olmayıp, kendileri amaç gibi görünen eylemler arasında bile bazılarının en son amaç, nihai amaç olmadığını söylememiz gerekir. Bizim aradığımız iyi, kendisinin başka bir şeyin aracı olmadığı, kendisinden öte başka bir amacın var olmadığı, sırf kendisini elde etmek veya kendisine ulaşmak için eylemde bulunduğumuz iyidir:

> "... Demek ki kendisi amaç olan yalnızca bir tek şey varsa, aradığımız o olur; daha çok şey varsa, o, onlar arasında en çok kendisi amaç olandır. Kendisi için aranan, başka bir şey için aranandan; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyen de hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha fazla amaçtır diyoruz. Hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi amaçtır diyoruz" (1079 a 30-1079 b 1).

Nihai Amaç Veya İyi Olarak Mutluluk

Acaba bütün davranışlarımızda peşinden koştuğumuz, elde etmeye çalıştığımız, kendisini elde ettiğimizde başka bir şey istemediğimiz, kendinde amaç, kendinde erek olan bu şey, iyi nedir?

Onun iyi olduğunu söylemek doğrudur, ama bu, fazla soyut, fazla biçimsel bir tanımlamadır. Acaba onun "mutluluk" olduğunu söylersek konuya biraz daha açıklık getiremez miyiz? Aristoteles bu soruya evet diye cevap vermektedir, çünkü

> "en çok mutluluğun böyle bir şey olduğu düşünülüyor; çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz. Ama onuru, hazzı, aklı ve her erdemi hem kendileri için tercih ediyoruz... hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz. Oysa hiç kimse mutluluğu onlar uğruna ya da genel olarak başka bir şey uğruna tercih etmiyor" (1097 b 1-6).

Başka bir şekilde söylersek mutluluk bir insanın eylemlerinin amacı olarak kendisinden öte bir soru sorulmasını veya araştırma yapılmasını gereksiz kılan nihai bir erektir. Bir insana herhangi bir şeyi ni-

çin yaptığını sorduğumuzda, bir başka şeyi, bu başka şeyi niçin yaptığını sorduğumuzda yine bir başka şeyi, bir başka amacı gösterebilir. Ama bu araçlar-amaçlar zincirinde bir en son nokta, bir en son amaç vardır ki hiç kimse artık ondan öteye gitmeyi gerekli görmez. Bir insana "Niçin mutlu olmak istiyorsun?" veya "Niye mutluluğa erişmek istiyorsun?" sorusunu sorduğumuzda, bu amacını bir başka ve daha ileri amaca başvurarak açıklamak veya haklı çıkarmak ihtiyacını duymaz. Onun bu soruya vereceği cevap ancak şu olur: "Çünkü mutlu olmak istiyorum." Kısaca mutluluk kendi kendine yeten, nihai bir amaçtır.

Aristoteles'in bu görüşü üzerinde de biraz duralım. Aristoteles'in ethiğinin felsefe tarihinde karşımıza çıkan ve bir eylemin değerini onun "sonucu" ile ölçen, bu sonuçta bulan ethikler grubuna dahil olduğunu görmekteyiz. Bu gruba giren ahlâk felsefelerinde bir eylem her zaman bu eylemin *sonucunda* ortaya çıkan şeyle değerlendirilir. Bu, Epikuros'ta veya daha genel olarak hazcılıkta "haz"dır, J. Bentham ve onu izleyen faydacılıkta (utilitarisme) "fayda"dır. Aristoteles'te ise o, yukarda görüldüğü gibi "mutluluk"tur (eudamonia). Bu ahlâkın, ahlâkî eylemin değerini, meydana getirdiği herhangi bir sonuçta veya üründe değil, hareket noktasında, bu eyleme girişirken sahip olmamız gereken "niyet"te, "iyi niyet"te bulan Kant'ın ahlâkından ne kadar farklı olduğu açıktır. Haklı olarak işaret edilmiş olduğu üzere Aristoteles'te gerçek anlamında "ödev" kavramının varolmadığı bile ileri sürülebilir. O, eylemlerimizin ahlâkî olması için "ödev"den, "ödev duygusu"ndan kaynaklanması gerektiği yönünde bir düşünceye tamamen yabancı gibidir.

İkinci olarak Aristoteles'in ahlâk felsefesinin kesinlikle "teleolojik" olduğunu görmekteyiz. Aristoteles ahlâklılığı bir eylemin kendi değerinde, kendi "iç değer"inde bulmamaktadır, belli bir ereğe yardımcı olmasında, insanı ona yaklaştırması veya uzaklaştırmasında bulmaktadır. Başka deyişle Aristoteles için bir eylem kendinde iyi veya kendinde kötü değildir; nihai erek olan şeye, mutluluğa eriştirmesi bakımından sahip olduğu rol veya işlev açısından iyi veya kötü diye adlandırılabilir. Aristoteles'in bu erekbilimciliği zaten onun ahlâkta araçlar ve amaçlar ayrımında da kendini göstermektedir. Buna göre bazı eylemlerin, araç

oldukları için, herhangi bir ahlâkî değeri olamaz. Şüphesiz Aristoteles daha sonra biraz da yanlış olarak Makyavel'e izafe edilen ahlâkta veya siyasette "amaçların araçları mubah kıldığı" tarzında bir görüşe sahip değildir. Çünkü, kendisi hiçbir yerde ahlâk dışı araçlarla ahlâkî amaçlara erişilmesinin mümkün veya doğru olduğuna ilişkin herhangi bir şey söylememektedir. Bununla birlikte ahlâkta araçlarla amaçlar arasında ayrım yapması, araçların kendisinden çok amaç üzerinde durması, ahlâkî eylemlerin değerlerini kendilerinde değil amaçlanan şeye bizi yaklaştırmalarında görmesi, Aristoteles'in en azından ahlâki amaçlar kadar onları gerçekleştiren araçlar olarak ahlâki eylemlerin de önemli olduğu, onların kendilerinin de ahlâki eylemler olarak ahlâkî değerlendirme ve yargılamaların konusu olması gerektiği gibi hususları gözden kaçırmasına veya yeter derecede onlar üzerinde durmamasına neden olmuş görünmektedir.

Nihayet davranış veya eylemlerimizin ereğinin mutluluk olduğu şeklindeki tanımlamanın, bu amacın iyi olduğu yönündeki ilk tanımlamadan daha ileri ve daha somut bir şeyler söylediğini kabul etsek de, bunun hâlâ yeterli olmadığını görmekteyiz. Evet, hepimiz mutlu olmak istemekteyiz; mutluluğun kendi kendine yeten bir şey olduğunu düşünmekteyiz ve niçin mutlu olmayı istediğimiz tarzında bir soruyu anlamlı bulmamaktayız.

Ama mutluluk nedir? Hepimiz mutlu olmaktan aynı şeyi mi anlamaktayız? O halde Aristoteles özelliğini tamamen biçimsel ve kavramsal olarak ortaya koyduğu bu mutluluğun ne olduğunu daha yakından incelemek, insanların mutluluktan anladıkları bazı şeylerin, haz, onur, servet vb.nin gerçekten mutluluk olup olmadığını ele almak ve açıklamak durumundadır.

İyi, Ruhun Erdeme Uygun Etkinliğidir

Aristoteles mutluluğun en iyi şey olduğunu söylemede, insanlar arasında bir anlaşmanın var gibi görünmesine karşılık, bunun daha açık olarak ne olduğunun söylenmesinin arzu edildiğini belirtip, bu konuyu aydınlığa kavuşturmak üzere önemli bir soruyu, insanın işinin veya işlevi-

nin ne olduğu sorusunu sorarak ethik soruşturmasını sürdürür. İnsanların belli mesleklerin, sanatların mensubu olarak yaptıkları birtakım işler vardır ve onların bu işleri yaparken amaçları, onları iyi bir biçimde yapmaktır. Böylece iyi bir flütçü, iyi flüt çalandır, iyi bir heykeltraş başarılı heykel yapandır. Ama insanın bir heykeltraş veya flütçü, kadın veya erkek, politikacı veya işçi olmak bakımından değil de "insan olmak bakımından" bir işi yok mudur?

Kendi deyişi ile insan, "doğal olarak işsiz midir?".

Aristoteles'e göre insanın işi sadece veya sırf yaşamak olamaz, çünkü bu insanla diğer canlıların, bitki ve hayvanların ortaklaşa yaptıkları bir iştir. İnsanın işi özel olarak duyum da olamaz, çünkü duyum da gerek insan gerek at veya öküzde ortak bir faaliyettir. O halde geriye tek bir şey kalmaktadır: İnsanın işi "ruhun akla uygun etkinliğidir." Çünkü insanın özü, doğası "akıllı bir hayvan" olmadır. Nasıl gözün doğası veya işlevi görmek, kolun doğası veya işlevi tutmaksa, insanın, bir bütün olarak insan olmak bakımından kendine özgü işi, faaliyeti veya erdemi düşünceye, akla uygun etkinlikte bulunmaktır. İnsanın işi akla uygun faaliyet veya etkinlik olduğuna ve bu işi iyi ve mükemmel bir biçimde yapması da onun erdemi olduğuna göre, insanî iyinin "ruhun erdeme uygun etkinliği" olarak tanımlaması doğru olacaktır. Öte yandan tek bir kırlangıcın baharı getirmediğini düşünürsek ruhun bu erdeme uygun etkinliğini zaman zaman değil de, sürekli olarak, yani insanın hayatının sonuna kadar yapması gerektiğini söylememiz gerekir (1098 a 1-20).

Böylece şu noktalar açığa çıkmaktadır. İnsan için iyi veya insan için mutluluk, akla uygun etkinlik, eylemdir. İkinci olarak bu akla uygun eylem veya etkinlik, sadece bir imkân veya kuvve olarak kalmamalı, bilfiil olmalıdır. Üçüncü olarak bu fiil zaman zaman gerçekleştirilen bir fiil olarak kalmamalı, bir insanın hayatı boyunca varolan veya sürekli olarak gerçekleştirilen bir fiil olmalıdır.

Ancak bu belirleme de bizi fazla ileri götürmemektedir. İnsanın özü itibariyle ruh, insan ruhunun da özü itibariyle akıl veya düşünme olduğunu, insanın erdeminin de bu olduğunu kabul edelim.

Böylece iyiyi "ruhun erdeme uygun etkinliği veya fiili" olarak tanımlayalım. Ama bu durumda herkesin akıllı bir varlık olması bakımından erdemli etkinliklerde bulunması gerekmez mi? O zaman erdemsizliği, kötü davranışları nasıl açıklayabiliriz? Bu problemin farkında olan Aristoteles onu çözmek üzere tekrar ruhun doğası ve kısımları kuramına geri döner.

Arzu-Akıl İlişkileri

Bu kurama göre ruhta, akıl-dışı ve akılsal olmak üzere iki kısım vardır. İnsanın beslenmesi ve büyümesi bu akıl-dışı kısmın eseridir ve bu kısmın, yani besleyici ruhun bütün canlılarda ortak olduğunu biliyoruz. Aristoteles ruhun akıllı olan kısmını da kendi içinde yine ikiye ayırır: Asıl anlamında akıl veya akıllı olan kısım ve "akıl-dışı olan", ancak bir anlamda "akıldan da pay alan" veya "akla sahip olan" bir başka kısım. Aristoteles bu ikinci kısmın varlığını kanıtlamak için bir erdem ve erdemsizlik örneği olarak kendine hâkim olma ve olmama olayına başvurur. Kendine hâkim olma erdemine sahip olan bir insanın nesini över, kendine hâkim olmayan bir insanın nesini kınarız? Aristoteles her ikisinin ruhunda da onların bu sözünü ettiğimiz ikinci kısmı, yani "akıl-dışı olmakla birlikte akıldan pay alan kısmı" sözünü ettiğimiz olaydan sorumlu tuttuğumuz görüşündedir. Kendine hâkim olan erdemli insanda bu kısmın asıl anlamda akla, akılsal ilkeye itaat etmesine karşılık kendine hâkim olmayan erdemsiz insanda bu kısım akılsal ilkeye direnmekte, onun buyruğunu dinlememektedir. Aristoteles akılla ilgisi olmayan, tamamen akıl-dışı olan bitkisel ruhtan farklı olarak akıldan pay alan ancak akla direnme, ona karşı çıkma gücüne sahip olan bu kısmı daha açık olarak "arzulayan" ya da genel olarak "iştah duyan" kısım olarak adlandırır ve böylece ahlâkî eylemlerin, yani erdem ve erdemsizliklerin nasıl olup da mümkün olduğunun açıklamasını vermiş olur (1102 a 15-1103 a 3).

Görüldüğü gibi bu açıklama, daha önce de işaret etmiş olduğumuz gibi basit olarak insanda dar anlamda akıldan başka bir arzu

veya iştah yetisinin varlığını kabule dayanmaktadır. Aristoteles bunun tamamen akıl-dışı olduğunu söylemez, çünkü böyle olduğu takdirde insan davranışlarını hayvanınkinden ayırt etme, onları doğru veya yanlış, iyi veya kötü olarak niteleme, kısaca ahlâkî olarak belirleme, insanları davranışlarından ötürü sorumlu tutma, övme veya kınamanın bir anlamı olmayacaktır. Yine bu durumda, daha genel olarak insanda özgürlüğün, özgür iradenin bir anlamı olmayacağı gibi ahlâkî öğüt, ahlâkî eğitimin de bir faydası olmayacaktır. Ancak bunun tamamen akılsal bir ilke olduğunu kabul etmek de mümkün değildir; çünkü bu ikinci durumda da böyle bir akla sahip olup, ondan başkasına sahip olmayan, tamamen akıllı olan bir insanın nasıl olup da yanlış yaptığını, haksız fiillerde bulunduğunu, kötü eylemler gerçekleştirdiğini açıklama imkânı olmayacaktır. Aristoteles'in aradığı şey, ruhta hem aklı, doğru aklı, doğru kuralı takip edebilecek, hem de gerektiğinde ona direnebilecek, kısaca seçim yapabilecek, tercihte bulunabilecek bir yetidir. Bu yetiyi o arzu veya iştahta bulmaktadır. Bu arzu, iştah veya istek, doğru (right) olduğunda yani aklı takip ettiğinde, akıllı bir arzu (right desire) olduğunda erdemli davranışın; yanlış olduğunda aklı takip etmediğinde, akıllı olmadığında ise erdemsiz davranışın ilkesi olacaktır.

Aristoteles bu görüşünü *Nikomakhos Ahlâkı*'nın VI. kitabının 2. Bölümü'nde'de tekrarlar. Burada ruhta eylem ve doğrulukla ilgili yetilerin üç tane olduğunu söyler. Bunlar duyum, arzu ve akıldır. Ona göre eylemin kaynağı bunlar içinde duyum olamaz, çünkü hayvanlarda duyum olmasına karşılık eylemden söz edilemez. O halde eylemin kaynağı ya akıl ya da arzu olmalıdır. Aristoteles onun yalnız başına akıl olmadığını düşünür. "Yalnız başına akıl veya aklın kendisi hiçbir şeyi hareket ettirmez." Yalnız başına arzu da olamaz, çünkü eylemin kaynağında *seçme veya tercih* bulunur. Yalnız başına arzuda ise bir seçme sözkonusu olamaz. O halde eylemin kaynağı arzu ile birlikte bir amaç peşinde koşan akıldır. Yukarda söylediğimiz gibi o, akla uygun arzu, akıllı arzu veya arzulu akıldır (ratiocinative desire-desiderative reason) (1139 a 30-b 5).

ERDEM TÜRLERİ: ENTELEKTÜEL VE AHLÂKSAL ERDEMLER

Aristoteles, ruhun bu asıl anlamında akıl ve akıldan pay almakla birlikte akıl-dışı olan kısım ile ilgili ayrımından hareketle erdemler sınıflamasını türetir. Buna göre iki tür erdem vardır: I) Ruhun tamamen akıl sahibi olan, akıllı olan kısmından kaynaklanan erdemler; II) Onun akıl sahibi olmayan, ancak bir anlamda akıldan pay alan kısmından, yani arzu veya iştah yetisinden kaynaklanan erdemler.

Aristoteles birincileri terimin asıl anlamında *düşünce erdemleri* (entelektüel erdemler) olarak nitelendirir. Bu gruba giren başlıca erdemler; *bilim* (zorunlu ve ezeli-ebedi şeylerin bilgisi), *sanat* (şeyleri nasıl meydana getirebileceğimizin bilgisi), *sezgisel akıl* (bilimin kendilerinden hareket ettiği ilkelerin bilgisi), *pratik bilgelik* (insan hayatının ereklerinin nasıl sağlanabileceğinin bilgisi) ve nihayet *felsefi bilgelik*tir (sezgisel akıl ve bilimin birliği). Aristoteles bunlardan daha az önemli, davranışla ilgili entelektüel erdemler olarak *kavrayış* (understanding) ve *temyizi* (ahlâkta doğru-yanlış olanın ayrımı) verir.

İkinci gruba giren erdemler ise daha çeşitlidir. Onların bir kısmı para veya malla ilgilidir (cömertlik, görkemlilik); bir kısmı onur, şerefle ilgilidir (gururluluk, ruh büyüklüğü, alçak gönüllülük); bir kısmı duygularla ilgilidir (cesaret, ölçülülük); bir başka grup ise toplumsal ilişkilerle ilgilidir (dostluk, sevgi, adalet) vb. Bunlar daha dar anlamda veya asıl anlamda *ahlâkî erdemler*dir. Aristoteles bu erdemleri *karakter erdemleri* olarak da nitelendirir. Çünkü bir adamın bilge veya kavrayış sahibi olduğunu söylediğimizde onun karakterine ilişkin bir şey söylemeyiz. Onun sakin tabiatlı, iyi kalpli veya cömert bir adam olduğunu söylediğimizde ise kastettiğimiz onun entelektüel bir özelliği veya erdemi değildir, karakter özelliği veya Aristoteles'in başka şekilde söylediği gibi huy özelliği, huyudur (1103 a 1-10).

Aristoteles *Nikomakhos Ahlâkı*'nın II-V. kitaplarında özel olarak karakter erdemlerini ele alır. V. kitabı bu ahlâkî erdemler içinde özel bir öneme sahip olan adalete tahsis eder. VI. kitap ise entelektüel erdemlere ayrılmıştır.

Entelektüel ve Ahlâksal Erdemler Arasındaki İlişkiler

Aristoteles entelektüel erdemlerin daha çok "öğretim"le kazanılmasının sözkonusu olmasına karşılık ahlâksal erdemlerin veya karakter erdemlerinin *alışkanlık* (habit) ve *uygulama*yla (exercise) oluştuğu veya oluşturulması gerektiği kanısındadır. Bu görüşüne paralel olarak, üzerinde israr ettiği bir diğer nokta ahlâksal erdemlerin hiçbirinin bizde doğuştan veya doğamız gereği var olmadığı, sadece onları kazanabilecek doğal bir yapımızdan söz etmenin mümkün olduğu, alışkanlık ve uygulama sayesinde bu doğal imkânı, yeteneği (capacity) geliştirme ve mükemmelliğe kavuşturma durumunda olduğumuzdur. Başka bir deyişle nasıl ki ev yapa yapa mimar, gitar çala çala gitarcı olunursa adaletli davrana davrana adil, cömertlik yapa yapa cömert olunur. Karakterler veya huylar ile eylemler veya etkinlikler arasında şöyle bir ilişki vardır: Eylemler veya etkinlikler sayesinde karakterler veya huylar oluşturulur; bu huylar veya karakterler sayesinde de ahlâkî eylemler daha güvenli, daha kolay bir tarzda gerçekleştirilirler. O halde iyi bir yasa koyucunun veya sorumlu bir babanın yapacağı, yurttaşları veya çocukları yasalar veya öğütler, talimatlarla arzu edilen etkinliğin yurttaşın veya çocuğun ruhunda bir *huy, karakter* veya *alışkanlık* haline geleceği bir biçimde işletmek, tekrarlatmaktır (1103 a 15-b 5).

Aristoteles bu görüşünü ve önerisini bir başka önemli gözlemiyle de destekler. Buna göre ahlâkta önemli olan bilgi, teorik bilgi değildir. Biz iyinin ne olduğunu bilene değil, iyilik yapana, iyi davranışta bulunana iyi insan deriz. Ahlâkta amaç, erdemin ne olduğunu bilmek değil, erdemli davranmak, erdemli olmaktır. Mutluluğun ne olduğunu bilmek değil, mutlu olmaktır. Şüphesiz erdemin ne olduğunu bilmeden erdemli, iyinin ne olduğunu bilmeden iyi olamayız; ama sadece erdemin veya iyinin ne olduğunu bilerek erdemli veya iyi olamayacağımız gibi amaç da bu bilgi değildir (1103 b 25-30).

Aristoteles burada kendisine, karakter veya ahlâksal erdemlerin, bunlara ilişkin fiilleri gerçekleştirmek suretiyle kazanılabileceği yönündeki iddiasında kısır döngüye benzer bir akıl yürütme kusurunun bulunduğu şeklinde bir itirazın yapılabileceğinin farkındadır. Bu

iddiada adil, ölçülü eylemler yaparak adil, ölçülü olabileceğimiz ileri sürülmektedir. Ama eğer adil veya ölçülü değilsek, bu tür eylemleri nasıl yapabiliriz? Aristoteles bu soruya verdiği cevapta, ahlâksal eylemlerde sadece sonuçları ve bu sonuçların nesnel özelliklerini değil, bu sonuçları gerçekleştiren failin kendisinden kaynaklanan bazı koşulları da gözönüne almamız gerektiğini belirtir. Bununla da, yukarda bir kusur olarak değindiğimiz, bir eylemin ahlâki değerini sadece sonucunda bulmak ve sadece sonucuna bakarak onu yargılamak yönündeki eksiğini giderme yönünde bazı önemli şeyler söyler.

Aristoteles'e göre sanatların durumuyla erdemlerin durumu aynı değildir. Sanat eserlerinin iyiliğinin, bu eserlerin kendilerinde bulunan nesnel bir özellik olmasına karşılık, erdemli davranışların iyiliği bu davranışları yapan "faillerin kendilerinde" bulunması gereken, deyim yerindeyse bazı öznel özellikleri varsayar. Bir sanat eseri, eğer belirli bir özelliği taşıyacak bir biçimde yapılmışsa, başarılıdır. Ama erdeme uygun olarak gerçekleştirilen bir fiil ancak o fiili yapanın bazı koşulları taşıması durumunda erdemli bir fiildir –Kant'ın ilerde ödeve "uygun" bir fiille "ödevden kaynaklanan" fiil arasında yapacağı ayrıma benzer bir ayrım–. Bu koşullar o fiili yapanın onu "bilerek ve isteyerek" yapması, o "fiili tercih etmesi" ve üçüncü olarak o fiilin ondan "emin ve sarsılmaz bir biçimde" çıkmasıdır. Aristoteles, sanat eserinin meydana getirilmesinde sadece bilginin önemli olmasına karşılık erdemli bir fiilin gerçekleştirilmesinde bunların hepsinin aynı derecede hayati önem taşıdığını söyler. O halde adil veya ölçülü bir fiili adil veya ölçülü bir fiil kılan şey, sonuçta bu fiilin nesnel karakteri değildir, onu adil ve ölçülü bir kişinin, yapması gerektiği tarzda, yani bilerek, isteyerek ve seçerek, tercih ederek yapmasıdır (1105 a 16 - b 20).

Burada önce Aristoteles'in bu sözlerinin; insanın erdemli şeyler yapabilmesi için zaten erdemli olması gerektiği, buna karşılık kendisinin insanın ancak erdemli şeyler yaparak erdemli olacağını ileri sürdüğü, dolayısıyla ortada bir kısır döngü olduğu şeklinde yukardaki itiraza cevap olarak yeterli olup olmadığı üzerinde duralım. Öyle anlaşılmaktadır ki, Aristoteles burada erdemi "yaratan" fiillerle erdemden

"kaynaklanan" fiiller arasında ayrım yapmaya çalışmaktadır. Erdemi yaratan fiillerde erdem, bu fiillerin dış görünüşünde veya nesnel yapılarındadır. Erdemden kaynaklanan fiillerde ise erdem, erdemli kişinin kendisinde bulunur. Bir baba veya yönetici, çocuk veya yurttaşı erdemli fiiller gerçekleştirmeye zorlayıp, bu fiillerin onlarda bir huy veya alışkanlık haline gelmesini sağladığında, birinci durum; bu çocuk veya yurttaş bu karakteri veya huyu kazanıp daha sonra fiillerini Aristoteles'in erdemli bir fiilin koşulları olarak gördüğü özelliklere sahip olarak gerçekleştirdiğinde ise ikinci durum sözkonusudur. Aristoteles burada bir kısır döngü olmadığını, çünkü çocuğun babası veya yurttaşın yöneticisinin "kendilerinin" erdemli oldukları için çocuk ve yurttaşta erdemli fiiller gerçekleştirme alışkanlıklarını yarattıklarını, çocuk ve yurttaşın ise erdemli fiilleri önceleri bilerek ve isteyerek yapmadıkları halde onları yapa yapa erdemli davranma alışkanlıklarını edindiklerini düşünmektedir. Böylece onların belli bir noktaya, yani sözkonusu fiilleri, bilerek ve isteyerek, tercih ederek veya seçerek yapabilecekleri bir noktaya gelince asıl anlamda erdemli fiiller gerçekleştirmeye başladıkları görüşündedir.

Ancak burada daha önemli olan Aristoteles'in bu sözleriyle ahlâksal bir eylemin değerini oluşturan şeyin sadece sonucun kendisi değil bu sonucu gerçekleştiren failin iradesi, niyeti, iyi niyeti olması gerektiği yönünde değerli ve ahlâk felsefesi için hayati öneme sahip kalıcı bazı belirlemeleri ortaya koymuş olmasıdır. Onun bu sözlerini eğer doğru yorumluyorsak Aristoteles yukarda da işaret ettiğimiz gibi, ilerde Kant'ın ahlâksal bir fiili ahlâksal bir fiil yapan şeyin ödeve uygun olması değil de, ödevden kaynaklanması olduğu yönündeki görüşünü bir biçimde önceden haber vermiş olmaktadır.

Ahlâksal Eylemin Koşulları

Ahlâksal bir eylemin bu eylemi yapanla ilgili olarak taşıması gereken bu koşulları, yani failin eylemi bilerek yapması, sonra o eylemi seçmesi ve kendisi için tercih etmesi, nihayet bu eylemin onun sarsılmaz ve değişmez karakterinin bir ürünü olarak güvenli bir biçimde ortaya çık-

ması olarak sıraladığı koşulları Aristoteles *Nikomakhos Ahlâkı*'nın III. kitabında daha ayrıntılı olarak işler. Buradaki açıklamasına göre bir eylemin ahlâkî bir eylem olarak nitelendirilmesi ve onu yapanın ahlâkî bir övgü veya kınamayı hakkedebilmesi için gerekli olan en önemli koşul, onun bilerek ve isteyerek yapılması, "zorlama" (icbar, compulsion) altında gerçekleştirilmemiş olmasıdır.

Aristoteles sözkonusu isteme ile onun karşıtı olan zorlamadan ne anlaşılması gerektiğini ince örneklerle ortaya koyar. Bazı durumlarda zorlama özelliği tartışılmayacak kadar açıktır. Örneğin, bir insanın şiddetli bir rüzgâr tarafından veya kendisini elinden tutan biri tarafından zorla bir yere sürüklenmesinde, ortada bir zorlama olduğundan şüphe edilemez. Bazı durumlarda ise bu, o kadar açık değildir: Örneğin bir zorba, çocuklarını veya ana babasını elinde tuttuğu birine tehditle kötü bir şey yapmasını emrederse bu durumda da bir zorlama sözkonusu mudur? Veya denizde fırtına çıktığında kaptanın yolcuların selameti için yük atılmasını emrettiği bir durumda ortada bir zorlama olduğunu söylemek doğru mudur? Aristoteles bu tür eylemlerin isteyerek yapılan eylemler olmadıklarını, ancak kelimenin doğru anlamında zorlama altında yapılan eylemler kategorisine de giremeyeceği görüşündedir. Çünkü burada bu eylemleri yapanlar veya onlara "zorlanan"la, gene de bir tercihte bulunmakta, sözkonusu eylemi son tahlilde istemektedirler. Aristoteles'in zorla yapılan bir eylem için getirdiği belirleme, onun "zorlanan kişinin hiç katılmadığı, başlangıcı veya ilkesi, yapan kişinin dışında bulunan eylem" olmasıdır (1109 b 9-1110 b 16).

Bir eylemin ahlâksal olarak adlandırılmasının ikinci koşulu onun bilerek veya bilinçli yapılmasıdır. Aristoteles bu bilgi ve bilgisizlik konusunu da geniş olarak ele alır. Önce bilgisizlikle, istememeyi birbirinden ayırır. Çocukların yaptıkları şeyleri bilgi sonucu, bilinçli olarak yaptıklarını söylemek doğru değildir. Buna karşılık onların, eylemlerini istemedikleri söylenemez. Sonra bir şeyi bilgisizlikten ötürü yapmak başka, bilmeden yapmak daha başka bir şeydir. Örneğin sarhoş veya öfkeli birinin yaptığı şeyi bilgisiz olduğundan ötürü yaptığı-

nı söylemek mümkün değildir, ama yaptığı anda bilmeden yaptığını söylemek mümkündür (1110 b 17-27).

Bir eylemin ahlâkî olarak değerlendirilmesinin üçüncü ve en önemli koşulu onun bir tercihin veya seçimin ürünü olmasıdır. Aristoteles tercih veya seçimi sırayla ona benzeyen ve onunla karıştırılması mümkün olan arzu, tutku, istek ve kanı ile karşılaştırır ve onların hiçbiri olmadığını gösterir. Tercih arzu değildir, çünkü akıl sahibi olmayan hayvanlarda da arzu vardır, ama onların yaptıkları eylemleri tercih ettikleri veya seçtiklerinden söz edilemez. Tercih tutku değildir, çünkü bir tutkunun etkisi altında davranışta bulunanların herhangi bir seçim yaptıkları düşünülmez. Hatta belki bir anlamda onların bir tercih sonucu değil, zorlama altında eylemde bulundukları bile söylenebilir. Ama bu zorlama şüphesiz yukarda sözünü ettiğimiz anlamda yani gerçek anlamda bir zorlama değildir. Tercih istek değildir, çünkü imkânsız şeyleri, örneğin ölümsüzlüğü isteyebiliriz, hatta isteriz. Ama hiç kimsenin imkânsız bir şeyi tercih ettiğinden söz etmeyiz. Sonra yapamayacağımızı bildiğimiz bir şeyi isteyebiliriz ama tercih ettiğimiz, yapabileceğimizi düşündüğümüz bir şeydir. Nihayet istek daha ziyade amaçla ilgili bir şeydir, seçim ise araçla ilgilidir. Örneğin sağlıklı olmayı isteriz, ama bizi sağlıklı kılacak eylemleri seçeriz. Tercih kanı değildir, çünkü her şeye, bu arada ezeli-ebedi şeyler, kendi gücümüz dahilinde olmayan şeylere ilişkin kanılarımız vardır, ama onlara ilişkin tercihlerimiz yoktur. Sonra kanının ölçütü doğru veya yanlış olmaktır, buna karşılık tercihte biz iyi veya kötü tercihten söz ederiz vb.

Peki o halde tercih veya seçim nedir? Aristoteles'in tercihle ilgili görüşü onun kendi gücümüz dahilinde olan şeylerle ilgili bir arzu, elimizde olan ve yapılabilecek şeyler üzerinde enine boyuna düşünme (deliberation) sonucu meydana gelen bir arzu, akla dayanan bir arzu olduğudur: "O halde tercih, kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzusudur" (111 b 5 - 1113 a 15).

Aristoteles, ahlâkî bir eylemin temel koşulunun özgür iradeden kaynaklanan bir eylem olması gerektiği konusunda çok açık olmasına karşılık, özgür iradenin ne olduğu, onun nasıl mümkün olduğu konu-

sunda aynı ölçüde açık değildir. Aklı başında her ahlâk felsefesi gibi Aristotelesçi ahlâk felsefesi de özgürlüğü veya özgür iradeyi, özgür seçimi talep etmektedir ama onun ne tür bir şey olduğunu, nasıl mümkün olduğunu analiz etmeye girişmemektedir.

Onun tercih veya seçmeyi, yalnız başına arzuya indirgemediğini gördük. Seçimin ilkesi olarak sadece aklı vermediğini de gördük. Bu iki uç görüşten kaçınmakla doğru yapmaktadır. Çünkü seçimi akla bağlamak, akıl tarafından belirlenmeye indirgemektir ki bu durumda bir seçimden söz etmenin anlamı olmayacağı açıktır. Seçimi tek başına arzuya bağlamak da yanlıştır. Çünkü Aristoteles'in haklı olarak işaret ettiği gibi salt arzu akıl dışı bir şeydir ve salt arzuya dayanan bir eylemde de seçimden söz edilemez (Aristoteles'in akıl sahibi olmayan hayvanlarda da arzunun mevcut olduğu, ancak onların eylemlerinden söz etmenin doğru olmadığı yönündeki uyarısını hatırlayalım). Aristoteles bunun sonucunda özgür seçimi akla dayanan arzu veya akılsal arzu olarak tanımlamaktadır. Bunun genel olarak iyi bir bakış açısı olduğunu kabul edebiliriz. Ama bununla özgür irade veya özgür seçimde esas olan şeyin yani özgürlüğün kendisinin ne olduğu veya nasıl mümkün olduğu sorusuna yeterli bir cevap verilmiş olmaktadır.

Kötülük Yalnızca Bilgisizlik Değildir

Sokrates ne diyordu? Hiç kimse bilerek kötülük yapmaz. Bu ne demekti? Bilgi, eylemi belirleyen ilkedir. İnsan herhangi bir şeyi bu konuda sahip olduğu bilginin belirlenimi altında zorunlu olarak yapar. Başka deyişle insanın bu bilgiye karşı özgürce bir tutum takınması, onun gereğini getirmesi veya ona karşı çıkması anlaşılabilir bir şey değildir. Bu görüşün entellektüalist bir görüş olduğunu, ahlâkta irade denen ve bilgiden ayrı bir şey olarak tanımlanan bir yetinin varlığını tanımadığını söylemiştik.

Kuşkusuz Aristoteles ahlâkî eylemi sadece bilgiye ve akla tabi kılmamakla, onda aynı zamanda arzunun da rolü olduğunu söylemekle önemli bir ilerleme gerçekleştirmekte, böylece ahlâkî eylemlerde özgürlüğün imkânına bir yer açmaktadır: Arzu, tam akılsal bir şey değil-

dir. Öte yandan o arzuyla seçim arasında bir ayrım yapmakla özgürlüğün alanını biraz daha genişletmektedir. Nihayet seçimin konusunun ne imkânsız, ne zorunlu şeyler olmayıp olumsal şeyler olduğu görüşüyle özgür seçimin doğası hakkında biraz daha aydınlığa kavuşmaktayız. Ama bütün bu sözlerle özgürlüğün ne olduğu, özgür bir isteğin veya seçimin nasıl mümkün olduğu konusunda tatmin edici bir noktaya ulaşmamaktayız. Ancak bu konuda Aristoteles'e haksızlık yapmamak için tüm felsefe tarihinde özgürlüğün ne olduğu ve nasıl mümkün olduğu hakkında tam olarak tatmin edici pek fazla açıklamaların olmadığını da belirtmemiz gerekir.

Peki Aristoteles, Sokrates'in yukarda sözünü ettiğimiz o ünlü kışkırtıcı "Hiçbir insan bilerek kötülük yapmaz. Kötünün nedeni bilgisizliktir" sözü hakkında ne düşünmektedir?

Aristoteles bu sözü ve onun arkasında yatan görüşü kararlı olarak reddetmektedir. Ona göre erdem de kötülük de bizim elimizdedir, iyi olan şeyi yapmak da kötü olan şeyi yapmak da elimizdedir. Hiç kimsenin istemeden mutlu olması sözkonusu olmadığı gibi kötülüğün istemeyerek yapılması da sözkonusu değildir. Çünkü çocuklarımız gibi eylemlerimizin de ilkesi ve yaratıcısı biziz. Buna tek tek kişiler de yasa koyucular da tanıklık etmektedir. Neden insanları yaptıkları eylemlerden ötürü kınıyor veya övgüye değer buluyoruz? Çünkü yaptıkları şeyi yapmalarının ellerinde olduğunu ve onları bilerek ve isteyerek, tercih ederek yaptıklarını biliyoruz. Erdemli bir insanı hangi nedenden ötürü övüyorsak, erdemsiz veya kötü bir insanı aynı nedenden ötürü yermeye, kınamaya hakkımız vardır. Aristoteles'e göre çoğu kez bilmemenin kendisi bile gerçekte bir bilmeme değil, bir seçmemedir. Sarhoş, sarhoşken yaptığı şeyleri bilmez; ama o, sarhoş olacağı zaman yapacağı şeyleri bilmeyeceğini biliyordu. Sarhoş olmamak onun elinde olduğu gibi sarhoşken olacak şeyleri bilmek de elindeydi. O halde erdemsizliğin nedeni bilgisizlik değildir. İnsanlar bilerek ve isteyerek erdemi veya erdemsizliği seçerler (1113 b 15-1114 b 25).

Öte yandan Aristoteles "alışkanlığın ikinci bir doğa olduğu"nu, dolayısıyla erdemsizliğin bir karakter, huy halini alması durumunda

onun etkilerinden kurtulmanın hemen hemen mümkün olmadığını da hatırlatmayı ihmal etmez. Bu, bir taşı fırlattıktan sonra onu yeniden ele geçirememeye benzer. Taşı fırlatanın onu atmak veya atmamak elindeydi; ama taşı bir kez fırlattıktan sonra artık onu eline geçirmesi imkânsızdır (1114 a 15). Aynı şekilde erdemsiz bir insan, erdemsiz bir insan olmayabilirdi; ama bundan onun artık erdemsiz bir insan olmaktan kurtulabileceği anlamı çıkmaz. Karakter bir kez oluştu mu, artık bilgiye veya isteğe bağlı olarak değiştirilemez. Aristoteles'in bu düşüncesinin daha önce işaret ettiğimiz insanların erdemli davranışlar yaparak erdemli olmaya alıştırılmaları, erdemi bir karakter, huy olarak oluşturmaları gerektiği düşüncesiyle tam bir uyum içinde olduğunu görmekteyiz.

Erdemler, Huylardır

Aristoteles erdemlerle ilgili genel veya biçimsel araştırmasında onların cinsi meselesini de ele alır. Ona göre ruhta bulunan şeyler üç türdendir: I) Etkilenim veya tutkular (passions); II) Yetenekler veya yetiler (capacities, faculties); III) Huylar veya karakter durumları (states of character).

Aristoteles tutkular derken arzu, öfke, korku, merhamet gibi kendilerine haz veya acı gibi şeylerin eşlik ettiği duyguları; yetenek derken kendilerinden dolayı bu duyguları duyduğumuz yetileri; huylar veya karakter durumları derken ise kendileriyle sözkonusu tutkulara veya duygulara başarılı veya başarısız bir biçimde karşılık verdiğimiz şeyleri kastettiğini belirtir. Erdemler veya onların tersi olan erdemsizliklerin, kötülerin tutkular olmadıkları açıktır; çünkü biz tutku veya duygularımızdan dolayı veya onlara sahip olduğumuzdan dolayı övülüp- yerilmeyiz. Sonra seçimlerimizin konusu olan şeyler tutku veya duygularımız değildir. Nihayet tutkularla ilgili olarak harekete geçirildiğimizi söyleriz; buna karşılık erdemlerle ilgili olarak harekete geçirildiğimiz değil, belli bir tarzda eylemeye yatkın olduğumuz söylenir.

Aynı nedenlerle onlar yetiler veya yetenekler de değildirler: Biz tutkulara sahip olduğumuz için iyi veya kötü değiliz. Sonra bu yetilere doğadan sahibiz, ama doğadan iyi veya kötü olduğumuz söylene-

mez. Geriye tek bir seçenek kalmaktadır: Erdemler, huylardır (1105 b 20-1106 a 15).

Peki bunlar ne tür huylardır? Her varlığın erdeminin onun iyi durumda olmasını ve işini iyi yapmasını sağlayan şey olduğunu biliyoruz. Örneğin gözün erdemi görme, iyi görmedir. Atın erdemi koşma, yük taşıma, iyi koşma, iyi yük taşımadır, O halde insanın erdemi de bir insanı iyi bir insan yapan ve onun işini iyi yapmasını sağlayan huy veya karakter durumu olacaktır (1106 a 15-25).

Böylece Aristoteles şu noktaları tesbit etmiş olur: Erdemler iyi duygulara sahip olmamızı ve eylemleri iyi bir biçimde yapmamızı sağlayan huylardır. Onlar elimizde olan şeyler, gücümüz dahilinde olan şeylerdirler ve isteyerek edinilirler. Erdemli etkinlikler, seçime dayanan etkinliklerdir. Bu seçim ise arzu yetisinin akıl, pratik akıl veya pratik bilgelik tarafından yönlendirilmesi sonucu ortaya çıkar. Akıl dışı olmakla birlikte akıldan pay alma, onun buyruğunu dinleme veya ona direnme imkânına sahip olan arzu yetisi, pratik bilgeliğin doğru kuralına uygun olarak seçimde bulunduğunda erdemli, ona aykırı davrandığında ise erdemsiz huylar edinir.

Ahlâkî erdemlerin alanına neler girmektedir? Aristoteles daha önce de işaret ettiğimiz gibi, onların alanına hem duyguları, hem de fiilleri veya eylemleri sokmaktadır. Yani hem sahip olduğumuz duygu veya etkilenimlerde (passions), hem de gerçekleştirdiğimiz fiil veya eylemlerde (actions) erdemli veya erdemsiz olmamız sözkonusudur. Erdem belli bir tür duygu sınıfını denetim altına alma ve belli bir durumda doğru bir biçimde eylemde bulunma eğilimi veya huyudur. Bu duygular veya etkilenimler nelerdir? Örneğin korku, güven, öfke, kanaatkârlık vb. bu tür duygulardır. Sözkonusu eylemler nelerdir? Bunların örneği olarak ise bir şey vermeyi veya almayı, bir şekilde davranmayı içine alan her şey, örneğin cömertlik, cimrilik, kendini beğenmişlik, onur peşinde koşma, adalet veya adaletsizliği vb. gösterebiliriz.

Aristoteles gerek bu duygular, gerekse eylemlerle ilgili bir dizi erdem ve erdemsizliği *Nikomakhos Ahlâkı*'nın II-VI. kitaplarında geniş ve ayrıntılı bir biçimde ele alır. Onu erdemleri bu özel incelemesin-

de geniş olarak takip etmeyeceğiz. Ancak bu incelemenin önemli gördüğümüz bazı noktaları üzerinde duracağız.

ORTA YOL AHLÂKI

Aristoteles gerek duygular gerekse eylemlerle ilgili olarak ahlâksal erdemi esas itibariyle ortada olma, ortayı amaçlama olarak tanımlar. Buna Aristoteles'in ahlâk felsefesinde orta yol ahlâkı veya "altın orta" (golden mean) kuralı veya görüşü denir. Bu görüşe göre her duyguda veya eylemde kötüyü veya erdemsizliği temsil eden iki uç; ifrat ile tefrit, gereğinden çok ile gereğinden az, bir de iyiyi, erdemi temsil eden bir orta nokta, yani gereği kadar olan vardır. Örneğin korku duygusu veya etkilenimini alalım. Bir gereğinden çok korku vardır, bir de gereğinden az korku ve bunların her ikisi de kötüdür, erdemsizliktir. Gereğinden çok korku, ödleklik, tabansızlıktır; gereğinden az korku ahmaklıktır, duyarsızlıktır. Gereği kadar korku yani altın orta cesarettir. Bir eylemi, örneğin para harcama ile ilgili tutumu ele alalım. Gereğinden fazla para harcama savurganlıktır; gereğinden az para harcama cimriliktir. Bunun her ikisi de bir kötü, bir erdemsizliktir. Buna karşılık cömertlik bu konu veya alanla ilgili olarak erdemi veya altın ortayı temsil eder.

Aristoteles'in gerek duygular gerekse eylemlerde erdemliliği aşırılığa kaçmamada, ölçülü olmada bulan bu anlayışının bize gösterdiği önemli bir nokta onun Platon gibi ilke olarak bir haz düşmanı olmadığıdır. Aristoteles için duygular ve tutkular normaldir ve doğaldır. Aristoteles tutkular veya duyguları özleri gereği veya doğaları gereği kötü şeyler olarak görmemekte, onları kınamamaktadır. Onların uçlara gitmelerini, uçlarda yaşanmalarını mahkûm etmektedir. Aristoteles'e göre para harcamak kötü değildir, savurganlık veya cimrilik kötüdür. Aynı şekilde ve açık olarak Aristoteles hazzın da kötü bir şey olmadığını söylemektedir. Haz ve acı insan doğasının doğal itkileridir. İnsanlar doğal olarak hazzın peşinde koşar ve acıdan kaçarlar. O halde haz, kendi başına bir kötü değildir. Ölçüsüz haz, pratik bilgelik tarafından yönlendirilmeyen, doğru ölçüler içinde tutulmayan haz kötüdür. Aristoteles'in görüşü odur ki haz, haz olarak insan hayatının ere-

ği olamaz. Çünkü bu ereğin, iyi ve iyinin de mutluluk olduğunu biliyoruz. O halde haz mutluluğun ölçütü veya özü, öz niteliği olamaz, ama mutluluğa eşlik eden, mutluluğun sonucu olarak ortaya çıkan bir şey olabilir. Başka deyişle haz mutluluğun bir yan ürünü olabilir. Akıllı bir insan haz peşinde koşan bir insan değildir, iyi ve eylemli davranışlarını haz verici kılmasını bilen, onlardan haz almasını bilen insandır. Hatta Aristoteles'in bundan ötürü bir insanın erdemli davranışlarda bulunmaktan haz almaya başlamasını, erdemli davranışta bulunma alışkanlığının kazanılmış olmasının bir sonucu olarak gördüğünü söyleyebiliriz. İlerde Kant, Aristoteles'in bu görüşünden de yararlanmasını bilecek ve ödevden kaynaklanan eylemde bulunmanın doğası gereği acı verici olmak zorunda olmadığını özellikle vurgulayacaktır.

Öte yandan Aristoteles, hiç şüphesiz bu orta yol kavramının göreli bir kavram olduğunu da bilir. Burada sözkonusu olan orta, mutlak anlamda bir orta değildir. Kişiye ve duruma göre değişmesi gereken bir ortadır. Örneğin çoğu on, azı iki diye aldığımızda orta altı olur. Ama çoğu yirmi, azı on olarak alsak orta bu kez ondur. Sıradan bir iş yapan biri için on beş kilo yemeğin çok, üç kilo yemeğin az olmasından dokuz kilo yemeğin orta olması sözkonusu olabilir. Ama bedenen ağır bir iş yapan biri, örneğin bir güreşçi için dokuz kilo yemek, orta değildir.

Aristoteles her duygu ve fiil için bu orta nokta kavramının uygulanabilir olmadığını da bilir. Örneğin korkuda bu mümkündür, ama zina, hırsızlık, adam öldürme gibi eylemlerde bu sözkonusu olamaz. Korkmanın ortası cesur olmadır, ama zinanın ortası veya hırsızlığın ortası ne olabilir? Bunlar gereğinden az veya çoğu kabul etmeyen, çünkü kendileri kötü olan şeylerdir. Aynı şekilde adaletin de ortası yoktur, çünkü adaletin veya adil olmanın kendisi erdemdir.

Aristoteles'in gerek erdemlerin neler olduğu, gerekse onlarda erdemliliği neyin oluşturduğunu açıklamasında kendi çağının görüşlerini yansıtan bir şeylerin olduğu kesindir. Çünkü Aristoteles'in erdemler listesi içine giren birçok erdemi, bugün bizim de bir erdem olarak kabul ettiğimiz doğrudur. Ama onlardan bazılarını bugün erdem ola-

rak kabul ettiğimiz veya edebileceğimiz şüphelidir. Örneğin Aristoteles'in üzerinde uzun uzun durduğu ve Türkçe'ye şaşaa, ihtişam, görkem (magnificience) diye çevrilmesi mümkün olan şeyi, yani törenler, bayramlar vb. vesilesiyle soyluların veya zenginlerin büyük ve gösterişli harcamalarda bulunmalarını doğrusu bugün herhalde pek azımız bir erdem olarak görme eğiliminde olacaktır. Bunu herhalde ahlâk duygumuza hitap eden bir şey olmaktan çok, olsa olsa estetik duygumuza hitap eden bir şey olarak nitelendirebiliriz.

Benzer şekilde Aristoteles'in yine üzerinde uzun uzun durduğu ve Türkçe'ye yüksek ruhluluk, kibir veya mağrurluk (great-souledness) diye çevrilmesi mümkün olan huyu veya özelliği de – başkasından bir şey istememe, başkalarını kendine borçlu ve minnettar bırakmaktan hoşlanma, buna karşılık kendisini başkalarına borçlu kılacak şeylerden şiddetle kaçınma, küçük şeylere üzülmeme, güzel, ama yararsız şeyleri tercih etme, adımları yavaş, sesi derin, konuşması ağır, davranışları sakin olmayı – en azından bazılarımız bir ahlâkî erdem olarak görmekte tereddüt içinde olacaklardır.

Nihayet Aristoteles'in alaycılığı, istihzayı bir ahlâkî erdemsizlik olarak görmesini anlamak mümkündür ama bu ahlâkî değerlendirmeyi şakacılık, nüktedanlığa kadar uzattığını görmek doğrusu şaşırtıcıdır. Bugün çoğunluğumuz şaka yapmaktan hoşlanan, nüktedan bir insanı, ahlâkî bir bakış açısından değerlendirmeye pek eğilimli değiliz.

ÖZEL ÖNEME SAHİP BİR ERDEM: ADALET

Bu erdemler listesinde, aynı zamanda siyaset alanının da temel değeri veya kavramı olmasından ötürü adalet erdemi üzerinde biraz daha fazla durmak istiyoruz. Zaten Aristoteles'in adalet erdemine ayrı başına *Nikomakhos Ahlâkı*'nın tüm bir kitabını ayırması onun bu erdeme verdiği özel önemi gösterir.

Bu özel önemin nedeni nedir? Aristoteles'in adalet erdemini veya adil olmayı "en çok kendine yeten" ve bütün diğer erdemleri "içine alan" bir erdem olarak görmesidir. Diğer erdemlerin erdemli bir insanın kendi özel iyisi olmasına, kendisini ilgilendirmesine, kendisine

dönük olmasına karşılık adalet, hem kişinin kendisini, hem de başkasını ilgilendirir. Aristoteles'in özel olarak vurguladığı gibi adalet başkasına dönüktür, başkasının iyiliğidir, kısaca toplumsal iyidir. Adil bir adamın adilliğinin sonucu bir başkasında iyilik meydana getirmektir: Adaletin sık sık erdemlerin en büyüğü olduğu düşünülür ve Aristoteles'in kendi sözleriyle "ne akşam yıldızı, ne sabah yıldızı adalet kadar olağanüstü bir şeydir" ve yine atasözünde dendiği gibi "adalette bütün erdemler bir arada bulunur." O tam anlamında mükemmel bir erdemdir, çünkü tam erdemin bilfiil uygulamasıdır. Tamdır, çünkü ona sahip olan, erdemi yalnız kendisinde değil başka insanlarla ilişkilerinde de işletir. "Çünkü çoğu insan erdemi kendi işinde kullanır ama başkalarıyla ilgili olarak erdemli davranmaz" (1129 a 25-30).

Demek ki, adalet en toplumsal, en politik erdemdir. O sitenin uyumlu ve istikrarlı bir şekilde tesis edilmesini ve devamını mümkün kılar; politik iyinin kişisel veya bireysel iyiyle ilişkisi neyse, en yüksek politik erdem olan adaletin diğer erdemlerle ilişkisi odur. Politikanın ahlâkla ilişkisi neyse, adaletin diğer erdemlerle ilişkisi odur.

Yasaya Uyma Olarak Adalet

Aristoteles adalet ve adil olanın başlıca iki anlama geldiğini söyler. Adil olan önce yasaya uyan, yasaya uygun olan, yasal olandır; sonra doğru olan, yani hakka uygun olan (right) ve eşit olandır. Buna bağlı olarak adil olmayan da, yasaya uymayan, yasaya aykırı olan, eşitliğe, hakka uymayandır. Bu sıfatlar şüphesiz bir eylem, bir durum için kullanılabileceği gibi bu eylemin yaratıcısı veya bu niteliğin sahibi olan bir insan, hatta özellikle onun için kullanılabilir.

Adaletin ve adil olanın önce birinci anlamını görelim: Adalet yasaya uygunluktur ve adil insan yasaya uygun davranandır. Bu, yasayla hukuk, yasayla adalet arasında ayrım yapan günümüz insanı için ilk bakışta kabul edilmesi zor gibi görünen bir özdeşleştirmedir. Bugün biz yasaların adil olmayabileceği şeklinde bir görüşe alışığız. Aslında Aristoteles'in çağında Sofistler de bu görüşü açık bir biçimde ortaya atmışlardı. Onların doğal olan – yasal olan ayrımlarının gerisinde yasaların

doğal yasalara, doğal hukuka aykırı olabileceği, dolayısıyla adil olmadığı tezleri vardı. Ancak Aristoteles, hocası Platon gibi, böyle bir görüşü şiddetle reddetmektedir. Ona göre yasa, *tanımı gereği* doğru ve adildir. Yasalar, yasa koyucular ve yasama sanatı tarafından konulurlar ve bu özellikleri ile de doğru ve adildirler. Yasalar ya bütün yurttaşların veya onların en iyilerinin veya onlar arasında iktidara sahip olanların ortak çıkarlarını korumak için konulurlar. Bundan dolayı politik toplumda mutluluk ve onu meydana getiren şeyleri oluşturan ya da koruyan şeyler olarak yasalar doğru ve adildirler. Bazı yasaların bu amacı tam olarak, bazılarının ise eksik ve kusurlu bir tarzda gerçekleştirdikleri kabul edilebilir. Ama bu, ikinci tür yasaların birincilerin bir taslağı olmalarından, gerçek veya tanımına uygun yasalar olmamalarından ileri gelen bir şeydir. Sonuç olarak politik toplumun yaratılması ve devam ettirilmesi için doğru (right) kurallar olmaları bakımından yasaların adil olduğu veya adaletin birinci ve genel anlamının yasalara uyma, ona uygun olma, ona itaat etme olduğunu söylemek yanlış değildir.

Dağıtıcı Adalet

Ancak Aristoteles'i ilgilendiren, bu anlamda adaletten, onun deyişiyle tümel, evrensel adaletten çok ikinci, daha özel anlamda adalet, bir başkasına haksızlık yapmama, hakkını verme, kısaca *hakkaniyet* (fairness) anlamında adalettir. Aristoteles bu ikinci özel anlamda adaleti de ikiye ayırır. Bunlardan birincisi onur, servet ve yurttaşlar arasında paylaştırılabilir olan benzeri şeylerin bölüştürülmesinde sözkonusu olan "dağıtıcı" adalet, diğeri ise yurttaşlar arasındaki alışverişlerde –burada alışveriş kelimesini dar anlamda ticari alışverişler olarak değil, insanlar arasında genel anlamda her türlü ilişkiler, muameleler anlamında almalıyız – ortaya çıkacak zarar veya haksızlıkları onarma işlevine sahip olan "düzeltici" adalettir. Aristoteles bu alışverişleri de iradi ve irade dışı olarak ikiye ayırır. Satına, satın alma, borç verme, kefil olma, kiralama; satanla alan, borç verenle borç alan vb. arasında iradi olarak gerçekleştirilen işlemler veya alışverişler oldukları için birincinin; çalma, zehirleme, zina yapma veya cinayet, yol kesme, soyma gi-

bi işlemler ise ya gizlice veya zor kullanılarak yapıldıkları için ikincinin örneklerini oluşturur (1129 a 35-1131 a 10).

Aristoteles "dağıtıcı" adaletin amacının yukarda söylediğimiz gibi onur, servet gibi şeylerin adil, yani hakkaniyetli dağıtılması olduğunu söyler. Doğaldır ki bu en azından dağıtılacak iki şey ve kendilerine bu iki şeyin dağıtılacağı iki kişi gerektirir. Şimdi bu dağıtımın adil veya hakkaniyetli olması demek bu şeylerin bu kişilere mutlak anlamda eşit olarak dağıtılması demek değildir. Onların liyakatlerine (merits) göre, liyakatleri ile orantılı olarak, yani göreli olarak eşit dağıtılması demektir (Aristoteles bunu *geometrik orantı* olarak adlandırır). Eğer onların mevkileri, değerleri, liyakatleri eşitse dağıtılacak şey eşit olacaktır, değilse eşit olmayacaktır. Başka deyişle kişilerin birbirlerine göre durumu neyse, dağıtılacak şeylerin birbirlerine durumu o olacaktır.

Ancak Aristoteles toplumların veya anayasaların liyakatin, değerin kendisinin ne olduğu konusunda birbirlerinden farklı görüşlere sahip olduklarını bilecek kadar tecrübe ve sağduyu sahibidir. Demokrasi yanlıları özgürlüğü, oligarşi yanlıları zenginliği veya soyluluğu, aristokrasi yanlıları erdemi değer olarak kabul ederler. Demokraside değer veya ölçüt özgürlük olduğu ve bütün özgür insanlar eşit sayıldıkları için dağıtılacak şeyin herkese eşit olarak dağıtılması gerektiği savunulur. Buna karşılık oligarşide değer zenginlik veya doğuştan soyluluk olduğu ve bazı insanların buna sahip olup başka bazılarının sahip olmamalarından ötürü dağıtılacak şeyin eşit olarak dağıtılmaması sözkonusu olacaktır.

Aristoteles dağıtıcı adaleti soyut matematik bir formülle de ifade eder. Sözkonusu iki kişi A ve B olsun. Dağıtılacak şeyi ise C ve D olarak ifade edelim. Şimdi dağıtımın adil veya hakkaniyetli veya eşit olması demek A'nın B'ye oranının C'nin D'ye oranı gibi olması olacaktır. Dağıtımdan önce A:B=C:D ve A:C=B:D ise dağıtımdan sonra A + Ç : B + D=A : B olacaktır. Yani dağıtımdan sonra C, A'ya ve D, B'ye verildiğinde tarafların göreli durumu değişmeyecek ve böylece hakkaniyet olarak adalet yerine getirilmiş olacaktır.

Bundan başka Aristoteles erdemle ilgili genel formülünü yani erdemin uçlar arasında bir orta olduğu görüşünü buraya da uygulayarak adaleti, A'ya kendi payından daha fazlasını vermeyle B'ye kendi payından daha fazlasını verme arasında bir orta nokta olarak niteler.

Düzeltici Adalet

Düzeltici adalet ise bundan farklı bir özelliğe sahiptir. Burada adalet yukardaki gibi orantısal bir eşitliğe değil, mutlak bir eşitliğe dayanmak zorundadır. Çünkü iyi bir adamın kötü bir adamı dolandırması veya yaralaması, öldürmesiyle kötü bir adamın iyi bir adamı dolandırması veya yaralaması, öldürmesi arasında bir fark yoktur. Yasa burada tarafları eşit olarak kabul eder ve ortaya çıkan kazanç ve kayıba bakar. Yasa koyucu veya yasayı uygulayan yargıç bu tür alışverişlerde veya ilişkilerde eşitliği bozan durumu ortadan kaldırmaya çalışır. Taraflardan birinin kârını veya kazancını, diğerinin zararını veya kaybını ortadan kaldırarak onları sözkonusu ilişkiden önceki eşitlik durumlarına geri getirmeye yönelir.

Bazı durumlarda bu mümkün olmaz. Taraflardan biri diğerini yaralamış veya öldürmüşse, ortada artık bir zararın veya kaybın tazmininin sözkonusu olamayacağı açıktır. Hatta bu durumda Aristoteles kazanç ve kayıp veya kâr ve zarar kavramının çok uygun kavramlar olmadığını kabul eder. Ama ilke yine de değişmez. Yargıç bu durumda "cezalandırma" yoluyla sözkonusu eşitsizliği gidermeye çalışır, ceza yoluyla sözkonusu kişinin kazancını veya kârını ortadan kaldırır.

Aristoteles bu düzeltici veya denkleştirici adaleti de yine kendi terminolojisiyle bir orta olarak adlandırmaya çalışır: Düzeltici adalet kâr ve zararın ortasını arar. Ayrıca Aristoteles düzeltici adaleti de matematik bir formülle ortaya koyma yoluna gider: Burada A ve B taraflar olsun ve taraflardan birinin kazancı, diğerinin kaybı olan şeyi C olarak adlandıralım. $A= B$ olduğu için bu düzeltmede sonuçta ortaya çıkan şey şu olacaktır: $A+C-C= B -C+C$. Yani düzeltme sonunda A'nın kazancı olan C ondan alınacak ve B'nin kaybı olan bu aynı C kendisine iade edilecektir. Sonuçta A ile B sözkonusu alışverişten

önce sahip oldukları eşitlik konumunda olacaklardır (1131 b 25-1132 b 20).

Değiş Tokuş Adaleti

Bu arada Aristoteles adaletin bir karşılıklılık (reciprocity, kısas) olduğunu ileri süren Pythagorasçılığa karşı çıkar. Ne dağıtıcı, ne de düzeltici adaletin karşılıklılığa uymadığını belirtir. Karşılıklılık, basit olarak, "göze göz, dişe diş" demektir. Şimdi ne dağıtıcı adaletin, ne de düzeltici adaletin işlenen bir suça veya yaratılan bir zarara "aynıyla" karşılık vermek demek olmadığı açıktır. Adalette karşılıklılığı eşitlik değil de "eşdeğerlik" (muadelet) olarak anlamak gerekir ve bu anlamda olmak üzere hatta bir "değiş tokuş adaleti"nden söz etmek de mümkündür. Aristoteles'e göre aslına bakılırsa toplumu meydana getiren bu değiş tokuş ihtiyacıdır. Çünkü toplumun meydana gelmesinin temel nedeni, insanların farklı ihtiyaç ve talepleridir. Bu ihtiyaçların tatmini için işbölümüne ihtiyaç vardır. İş bölümünde insanlar bir şeyler üretir ve bu ürettikleri şeyleri başkalarının ürettikleri şeylerle değiş tokuş etmek isterler. Şimdi bir insanın ürettiği bir şeyi başka bir insanın ürettiği, kendininkiyle aynı olan bir şeyle değiş tokuş yapması şüphesiz saçmadır. Bir ayakkabıcı bir başka ayakkabıcıyla ayakkabı değiş tokuşunda bulunmaz. Bir hekim de bir başka hekimle hekimlik değiş tokuşu yapmaz. O halde burada adalet A'nın B'ye yaptığına B'nin aynı şekilde karşılık vermesi olamaz. Onun dağıtıcı veya düzeltici adalet kapsamına giren bir şey olmadığı da açıktır. Burada sözkonusu olan şey, malların veya eşyanın orantısal eşitliğine (proportional equity) dayanan bir şey olmalıdır. Örneğin bir mimarın yaptığı bir evin değerinin bir ayakkabıcının imal ettiği yüz ayakkabıya eşit olduğunu kabul etmek mümkündür. Veya daha iyisi bu birbirinden farklı şeyleri ortak bir değer ölçüsüyle ölçmek ve bir evi yüz ayakkabıyla değiş tokuş etmek yerine bu ortak şeyle değiş tokuş etmek mümkündür. Bu ortak şeyin para olacağı açıktır. Para uylaşımla bu ortak ölçüyü sağlayacaktır. Sonuç olarak malların işte bu şekilde "orantılı bir karşılıklılık veya eşitlik içinde değiş tokuş edilmesinde değiş tokuş adaleti diye bir adaletten de söz edebiliriz" (1131 b 20-1133 b 30).

Aristoteles haklı olarak ilk iki adaletle üçüncü tür adalet arasında önemli bir farklılık görmez ve bundan dolayı üçüncü tür adaleti özel olarak farklı bir adalet türü olarak adlandırmaktan kaçınır. Birinci tür adaletin uygulayıcısı devlet adamıdır. İkincinin uygulayıcısı yargıçtır. Devlet adamı eğer onur veya serveti, kısaca ödülleri dağıtıcı adaletin kuralına uygun olarak dağıtırsa adil bir yöneticidir; uygun olarak dağıtmazsa adil olmayan, zalim bir yöneticidir. Aynı şekilde düzeltici adaleti uygulayan kişi yargıçtır (Bu arada Aristoteles yargıcı hoş bir ifadeyle "canlı adalet" diye adlandırır). Yargıç, kâr ve zararı, kazanç ve kayıpları daha önce işaret ettiğimiz gibi uygun bir şekilde hesaplayıp düzeltirse adil bir yargıçtır, bunu yapmazsa adil olmayan, kötü bir yargıçtır. Ama değiş tokuş adaletinde bu değiş tokuşun adaletli olarak meydana gelmesini sağlayacak olan kimdir veya nedir? Çünkü burada belirleyici olan, ihtiyaçlar veya ekonomi diliyle taleptir. İhtiyaçlar ve talep ise zamana, yere vb. göre değişir. Dolayısıyla, burada değiş tokuş edilen şeylerin doğru veya adil bir değerinden söz etmek pek mümkün değildir. Bundan dolayı bu değiş tokuşta sözkonusu olan şeyleri, tam olarak adalet veya adaletsizlik olarak nitelemek de pek uygun değildir.

Öte yandan Aristoteles adaletsizliğin türleri veya dereceleri arasında da birtakım ayrımlar yapılması gerektiği düşüncesindedir. Genel olarak bir eylemin ahlâkî eylem olması ve failinin eyleminden tam olarak sorumlu tutulabilmesi için bazı koşulların yerine gelmesinin gerektiğini biliyoruz. Elbette ki, bu koşullar adalete uygun olan veya olmayan eylemler için de sözkonusu olacaktır. Bir insan ancak isteyerek ve yaptığı şeyin bilincinde olarak o şeyi yaptığında, o şeyi seçtiğinde, adil olarak adlandırılabilir. Doğal olarak yine bu koşullara uygun olarak adaletsizliği seçtiğinde de adil olmayan, adaletsiz bir insan olarak adlandırılacaktır. Kimse zorlama altında adilce olmayan bir eylemde bulunan kişinin, adil olmayan olduğunu söylemez. Buna karşılık adilmiş gibi görünen bir eylemi yapan bir kişinin, bunu istemeyerek veya korkusundan dolayı yapması durumunda da adil olduğu söylenemez. Örneğin kendisine emanet edilen bir şeyi istemeyerek veya korkusundan

sahibine geri veren bir insanın ne adil olduğu, ne de adil olmayan olduğu söylenebilir (1135 a 15-b 10).

Aristoteles bu irade, bilgi ve seçme, tercih etme kavramlarını adaletle ilgili eylemlere de uygulayarak, insanlar arası alışverişlerde ortaya çıkan zararları özenle birbirlerinden ayırır: Bir eylem bilinerek ve istenerek, tercih edilerek yapılmış olmakla birlikte bu eylemden doğan zarar, eğer makûl beklentilere aykırı olarak gerçekleşmişse ortada bir "talihsizlik" sözkonusudur. Eğer sözkonusu zarar tahmin edilemeyecek bir tarzda değil ama bir kötülük düşünülmeden meydana getirilmişse ortada bir "hata" sözkonusudur. Eğer eylemi yapan bilerek, ancak üzerinde düşünüp taşınmadan, örneğin öfke sonucu onu yapmışsa eylemin kendisi bakımından ortada bir haksızlık veya adaletsizlik (injustice) vardır. Ancak onu yapanın adil olmayan veya zalim bir adam olduğundan söz etmek doğru değildir. Eğer sözkonusu eylem tercihin, düşünüp taşınmasının sonucu olarak meydana gelmişse, eylemin kendisinin adaletsiz bir eylem olduğunu söylememiz gerektiği gibi onu yapanın da adil olmayan, erdemsiz, kötü bir adam olduğunu kabul etmemiz gerekir (1135 b 10-25).

Aristoteles'in suçlar ve cezalarla ilgili yaptığı bu ayrımların son derece önemli olduğu açıktır. Bu görüşlerin ilerde hukuk bilimi üzerinde büyük etkileri olacaktır.

TEORİK VE PRATİK BİLGELİK

Aristoteles'in insan ruhunu temelde akıllı ve akıllı olmayan olarak iki kısma ayırdığını biliyoruz. Akıllı olmayan kısmını da, asıl anlamında akıllı olmayan kısımla, akıllı olmamakla beraber bir anlamda akıldan pay alabilen kısım olarak yine ikiye ayırdığını gördük. Bu ayrıma bağlı olarak Aristoteles'in birincisi ruhun asıl anlamında akıllı kısmından kaynaklanan "düşünce erdemleri", diğeri ruhun akıllı olmamakla beraber aklı dinleyen kısmından kaynaklanan "karakter erdemleri" veya "ahlâksal erdemler" olarak iki tür erdemin varlığını kabul ettiğini de gördük. *Nikomakhos Ahlâkı*'nın II-V. kitaplarında bu ikinci gruba giren erdemleri ayrıntılı olarak ele alan Aristoteles,

bu eserin VI. kitabında ise asıl anlamında erdemleri, entelektüel erdemleri inceler.

Aristoteles'in insanı özü itibariyle akıllı, düşünen bir canlı olarak tanımını, aklın iki (veya üç) faaliyeti (theoria= bilmek, praksis=eylemek, poiesis=yaratmak veya meydana getirmek) arasında konuları itibariyle yaptığı ayrımı (theoria, olduğundan başka türlü olması mümkün olmayan zorunlu ve ezeli ebedi şeyler, praksis ve poiesis olduğundan başka türlü olmaları mümkün olan olumsal şeylerle ilgilidir) gözönüne alırsak, insanın en önemli ve değerli etkinliğini theoria'da bulması dolayısıyla bu etkinliğiyle ilgili erdemleri, yani düşünce erdemlerini diğer erdemlerden daha üstün tutması ve bu erdemlerle ilgili bilgeliği, yani teorik bilgeliği veya felsefi bilgeliği insan hayatının ana ereği olarak görmesi gerektiği görüşüne varırız. Gerçekten de, Aristoteles'in bilinçli görüşü insanın insan olmak bakımından ana ereğinin bu, yani teorik hayat olduğu yönündedir.

Aristoteles *Nikomakhos Ahlâkı*'nın VI. kitabında teorik bilgelikle pratik bilgelik arasındaki ilişkileri inceleyip birincinin hangi bakımlardan pratik bilgeliğe üstün olduğunu ortaya koyduktan sonra X. ve sonuncu kitabında insan hayatının ideali olarak tanımladığı bu mutluluğun, temaşa olarak mutluluğun ayrıntılarına girer.

Aristoteles'e göre, teorik veya felsefi bilgeliğin, pratik bilgelikten üstün olduğunu çeşitli kanıtlarla ortaya koymak mümkündür. Birinci olarak, pratik bilgeliğin konusu özel olarak insandır. Ama insan evrendeki en iyi şey değildir. İnsan hayvanlar alemindeki en iyi, en değerli varlık olsa bile evrende ondan daha tanrısal, daha değerli şeyler vardır: Sözgelimi göksel cisimler.

İkinci olarak pratik bilgeliğin konusu olan iyi ve sağlık gibi şeyler insana has, insanla ilgili şeylerdir. Ama örneğin beyaz veya doğru her zaman ve herkes için bir ve aynı şeydir. Pratik bilgelik bir varlık grubunu özel olarak ilgilendiren iyiyi konu alır. Bu anlamda insanın dışında bazı hayvanların bile pratik bilgeliğe sahip olduğu söylenebilir. Çünkü onlar kendi hayatları ile ilgili olarak neyin iyi olduğu konusunda bir tür sezgiye sahip gibi görünmektedirler.

Üçüncü olarak Thales, Anaksagoras gibi filozofları alalım. Bunların insanca iyiyi aramadıkları, dolayısıyla kendilerine yararlı olan şeyleri bilmediklerini görüyoruz. Gelenek onların büyük, zor, hayranlık verici, tanrısal ama yararsız şeyleri bildiklerini söylemektedir.

Sonra pratik bilgeliğin üzerinde düşünülüp taşınması mümkün insani şeyleri konu aldığını biliyoruz. Şimdi hiç kimse başka türlü olması mümkün olmayan, belli bir amacı bulunmayan ve bir eylemle gerçekleştirilmesi imkânsız bir iyi üzerinde düşünüp, taşınmaz. Oysa teorik bilgeliğin konusu olan şeylerin de tam da bunlar olduğunu biliyoruz.

Nihayet teorik bilgeliğin tümeli, evrenseli konu almasına karşılık, pratik bilgeliğin konusu tikellerdir. Bu, tecrübe sahibi olan bir kişinin aslında bilmediği halde, bilgili birinden uygulamada daha başarılı olma şansının bulunduğu anlamına gelir.

Sonuç olarak bilgelik, bilgi formlarının en mükemmeli olmak zorundadır. Bilgi formlarının en mükemmeli ise bilim, teorik bilimdir, zorunlu ve ezeli-ebedi şeyleri seyreden, temaşa eden bilimdir. Aristoteles'in yukardaki bazı ifadelerinden bu bilimin, evrendeki en yüksek varlıklar olarak göksel varlıkları ele alan metafizik veya teoloji olması gerektiği yönünde bir sonuç çıkarmak mümkünse de, burada ve başka yerlerdeki farklı ve daha belirleyici sözlerinden bu bilimin diğer teorik bilimleri, yani fizik ve matematiği de alan genel teorik bilim olduğu ortaya çıkmaktadır. Aristoteles için politika pratik bilgeliğin en değerli temsilcisi olmakla birlikte ancak ikinci derecede değere sahip olan bilimdir. O halde insan hayatının en yüksek ereği, en yüksek mutluluğu, teorik faaliyet, teorik hayattır. Ahlâksal erdemler değerlidirler, ancak düşünce erdemleri veya erdemi daha değerlidir ve insan hayatının ideali, theoria, yani temaşadır. Pratik erdemler ise bu teorik hayat için yardımcı oldukları, onu engellemedikleri, onu mümkün kıldıkları için değerlidirler.

İDEAL VEYA EN YÜKSEK MUTLULUK

Böylece artık temaşa olarak mutluluğun ayrıntılarına geçebiliriz. Aristoteles *Nikomakhos Ahlâkı*'nın X. ve sonuncu kitabında önce daha önceki kitaplarda söylediği şeylerin bir özetini yapar. Buna göre mut-

luluk daha önce işaret ettiğimiz gibi bir imkân veya yeti değil, fiil veya etkinliktir, "ruhun erdeme uygun etkinliği"dir. O halde onun erdemler içinde onların en yükseğine uygun etkinlik olacağını düşünmek makûl olacaktır. İnsanda bulunan en iyi şey ne ise insanın erdemi o olacaktır. "İnsanda bulunan en iyi şey, en değerli şey, en yüce ve en tanrısal şey ne ise mutluluk bu şeyin kendi erdemine uygun etkinliği" olacaktır.

İnsanda bulunan bu en iyi şeyin akıl olduğunu biliyoruz. O halde bu etkinlik akılsal etkinlik olacaktır. Ayrıca, aklın konusu olan şeylerin de bilinebilir şeyler arasında onların en değerlileri olduğunu; nihayet aklın etkinliğinin en sürekli etkinlik olduğunu biliyoruz. Çünkü düşünme eyleminden başka hiçbir eylemde onun kadar sürekli bir etkinlik mümkün değildir. Bunun yanısıra mutluluğun hazza özdeş kılınması doğru değilse de onun haz verici bir etkinlik olması gerektiğini, bir şeyi "bilme"nin o şeyi "araştırma"dan daha fazla haz verici olduğunu ve nihayet mutluluğun kendi kendine yeterlilik koşulunu karşılaması gerektiğini biliyoruz. Çünkü başka erdemleri gerçekleştirmek için bazı şeylere, örneğin cömertlik için para ve mala, adalet için kendilerine adil davranacağımız başkalarına vb. ihtiyaç vardır. Ama filozofun düşünmek, temaşa etmek için ne bu tür başka şeylere hatta ne de başka filozoflara ihtiyacı vardır. Bütün bu ölçütleri gözönüne aldığımızda, teorik düşünme hayatının, temaşa hayatının insan için en mükemmel, en iyi, en mutlu bir hayat olması ve filozofun da insanlar arasında en mükemmel, en iyi, en mutlu insan olarak düşünülmesi gerektiği sonucuna varabiliriz.

Aristoteles bu tür bir hayatın bir anlamda insan doğasını aştığı, onun insani olmaktan çok tanrısal bir nitelik taşıdığının farkındadır. Ama bundan dolayı bu idealden vazgeçilmesi gerektiğini düşünmemektedir. Tersine, insan olduğumuzdan bir anlamda insanı aşan, ölümlü olduğumuz için ölümsüz varlıklara lâyık olan bu tür şeylerle ilgilenmememiz gerektiğini ileri sürenlere karşı çıkar.

Bununla birlikte Aristoteles ahlâksal erdemlerin veya karakter erdemlerinin değerini de küçümsemez. Ona göre onlara uygun olarak yaşanacak hayat da mutlu bir hayat olacaktır. Ancak bu hayat ikinci derecede mutlu bir hayat olacaktır. Bu ikinci türden erdemler ve bu

ikinci türden mutluluk, aslına bakılırsa, "insani" sıfatına daha uygun düşerler. Bunlar insanın salt bir akıl olmamasından, aynı zamanda bir bedene ve akıl dışı ruha sahip varlık olmasından, kısaca bileşik yapısından ileri gelirler.

Aristoteles bir noktaya daha dikkati çeker: Doğamız yukarda belirttiğimiz türden olduğundan bizim dış iyilere de ihtiyacımız vardır. Bu iyiler sağlıklı bir beden, gerekli veya uygun beslenme ve benzeri şeylerle ilgili iyilerdir. Aristoteles bu iyiler olarak da sadece maddi-fiziksel konforumuzla ilgili iyileri anlamaz. Cömertce davranabilmemiz için yeterli ölçüde servete ihtiyacımız olduğu gibi itibar ve saygınlık duygusu duyabilmemiz için de yeterli sayıda dostlara sahip olmamız gerekir. Öte yandan mutlu olmamız için çok sayıda şeye veya büyük şeylere sahip olmamız hiç de zorunlu değildir. Aristoteles'in kendi sözleriyle "karaya ve denize hâkim olmaksızın da soylu eylemlerde bulunabiliriz"; "Mutlu insanın fazla şeye ihtiyacı yoktur" (1176 a 30-1179 a 27).

10
Siyaset Felsefesi



"O HALDE DEVLETİN DOĞAL BİR VARLIK OLDUĞU VE İNSANIN *DOĞASI GEREĞİ SİYASAL BİR HAYVAN OLDUĞU* AÇIKTIR VE İLİNEKSEL OLARAK DEĞİL DE DOĞASI GEREĞİ DEVLETİ OLMAYAN BİR İNSAN YA KÖTÜ BİR İNSANDIR VEYA İNSANLIĞIN ÜSTÜNDE OLAN BİRİDİR."

Politika, 1253 a 1-5

Roma döneminde yapılmış
bir Aristoteles heykeli.

DEVLET NEDİR?

Aristoteles'in ahlâk ve politika arasında ne tür bir ilişki kurduğunu, politikanın hangi anlamda en üstün pratik bilim olarak ele alınması gerektiğini ileri sürdüğünü bir önceki bölümde gördük: Politika ile ethik aynı amaç peşinde koşarlar. Bu, insan için mümkün olan iyiyi gerçekleştirmektir. Ancak politikanın konusu toplum ve devlet olduğu ve bunlar bireyden daha büyük, onu içine alan şeyler oldukları için onlara ilişkin iyinin gerçekleştirilmesi daha önemli ve daha değerlidir:

> "Her devlet bir tür topluluktur ve her topluluk belli bir iyiyi amaçlar. Çünkü insanlar her zaman iyi olduğunu düşündükleri bir şeyi elde etmek amacıyla eylemde bulunurlar Şimdi bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini içine alanı da en yüksek iyiyi amaç edinecektir" (*Politika*, 1512 a 1-7).

Devletin Kaynağı ve Ereği

Aristoteles ortada birçok topluluk olduğunu gözlemler. Aile ve ailelerin birleşmesinden meydana gelen köy, bu tür birer topluluktur. Bu

toplulukların da amaçladıkları ve gerçekleştirdikleri işleri, yani iyileri vardır. Ancak bunlar "kendilerine yeterli olmayan" eksik topluluklardır ve amaçladıkları iyiler de insanın erişmesi mümkün olan iyinin ancak bir parçası, küçük bir parçasıdır. Aristoteles gerek ailenin, gerekse köyün insanın doğal, önemli, fakat yetersiz olan bir ihtiyacını, "salt yaşamak veya hayatını devam ettirmek" ihtiyacını karşılamak için varolduğunu düşünür. Ama insan için iyi, bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi, sadece "yaşamak" değil, "iyi yaşamak"tır ve topluluklar bu iyi yaşamayı, yani insanın insan olarak erişmek istediği en yüksek iyiyi sağlamak bakımından yeterli değildirler. İnsanın insan olma bakımınından elde etmek istediği daha yüksek, en yüksek iyi ancak siyasal toplulukta, devlette gerçekleşir.

Aristoteles insanları bir araya getiren bağın, sadece birbirlerine olan ihtiyaçları, yardımlaşma ihtiyaçları olmadığını düşünür. İnsanda toplum halinde yaşamak yönünde doğal bir arzunun varolduğuna da inanır. (Farabi daha sonra bunu insanların birbirlerine karşı duydukları doğal sevgi veya sempati duygusu olarak tanımlayacaktır). Ancak insanları bir araya getiren en önemli faktörü onların ortak çıkarlarında bulur. Çünkü onların hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur. İyi yaşam ise gerek bireylerin gerek devletlerin ana ereğidir (1278 b 20-25).

Aristoteles devletin insana sağladığı bu iyi yaşamın, en yüksek iyinin ne olduğu konusunda daha ayrıntılı bir açıklama vermez. Ama biz onun ne olduğunu bilmekteyiz. *Nikomakhos Ahlâkı*'nda insanın eylemlerinde hedeflediği şeyin mutluluk, mutluluğun ise ruhun erdeme uygun etkinliği olduğunu ortaya koymuştu. Yine bu eserde erdemleri de kendi aralarında iki gruba ayırdığını görmüştük. Ahlâksal erdemler ve entelektüel erdemler. O halde siyasal toplulukta insan sadece varlığını devam ettirmek için gerekli olan araçları (beslenme, barınma, korunma vb.) bulmakla kalmayacak, aynı zamanda asıl iyisi, mutluluğunun kaynağı olan bu ahlâksal ve enteklektüel erdemleri yaşamak ve gerçekleştirmek imkânını elde edecektir.

Bu gözlem ve düşüncelerinin sonucu olarak Aristoteles iki

önemli ve ünlü görüşünü ortaya koyar: I) Devlet, doğada varolan şeyler sınıfına giren *doğal* bir varlıktır, II) İnsan yine "doğası gereği toplumsal ve siyasal bir hayvan"dır. Toplumsal olmayan veya devleti olmayan bir kişi ya insanlığın altında veya onun üstünde olan biridir. Aristoteles'in ünlü ve daha veciz sözleriyle böyle bir varlık ya hayvandır veya Tanrı. Ama her halükârda insan değildir.

Aristoteles'in devletin doğal bir varlık olduğu, insan için zorunlu bir iyi olduğu şeklindeki görüşünün, devleti ve yasaları uylaşımın sonucu olarak ortaya çıkan kurumlar olarak gören ve dolayısıyla onları doğaya aykırı, adalete aykırı, kötü şeyler olarak niteleyen Thrasymakhos ve Lycophron gibi bazı Sofistlere karşı yöneltilen bir eleştiri olduğu açıktır. Öte yandan bu eleştirinin, aynı zamanda, insanın ihtiyaçlarının alanını mümkün olduğu kadar daraltan ve bilge kişiyi aile, toplum ve devlet de dahil olmak üzere hiçbir kuruma muhtaç olmaksızın kendine yeterli bir hayat sürme idealine sahip bir insan olarak tanımlama yoluna giden küçük Sokratesçi okullardan Kinikleri de hedef aldığını söyleyebiliriz.

Ancak Aristoteles devletin doğal ve gerekli bir kurum olduğunu söylemekle kalmaz, aynı zamanda –ve biraz da tehlikeli bir biçimde– onun gerek aile ve gerek bireyden önce geldiğini söyler. Ona göre nasıl ki bir bütün olarak insan, organlarından önce gelirse ve insanın organlarından herhangi birinin, kolu veya bacağının bedeninin dışında bir varlığı yoksa, yani bedenden ayrılmış bir kol veya bacağın artık bir kol veya bacak olmasından söz etmek mümkün değilse, aynı şekilde bir bütün olarak devlet de onun dışında olan veya yalnız başına yaşayan bir bireyin hayatının kendi kendine yetmemesi anlamında, kendisini meydana getiren bireyler veya ailelerden önce gelir ((1253 a 17-27).

Devletin Özü ve Doğası

Aristoteles'in siyasal topluluğun doğası, ereği, bireyle devlet arası ilişkiler konusundaki bu düşünceleri üzerine bazı ön tespit ve değerlendirmelerde bulunalım. Aristoteles'in devleti modern çağda bazı liberallerin ileri sürdükleri gibi insanların bazı temel ihtiyaçlarını veya doğal

haklarını gerçekleştirmek için bir araya gelerek iradelerini ortaya koymak suretiyle tesis ettikleri bir *sözleşme devleti* değildir. Aristoteles devletler arası ittifakları onlar arasında aktedilen sözleşmelerin ürünü olarak açıklar ama bir devletin kendisini bireylerin iradeleri sonucu ortaya çıkan yapay bir ittifak türü olarak görmez.

Aristoteles bu temel görüşünün sonucu olarak, devlete yine liberal bir siyaset felsefecisinin kabul edebileceğinden daha fazla ödev yükler. Şüphesiz Aristoteles'in devleti yasalar yoluyla yurttaşlarının özgürlüğünü güvence altına alacaktır. Ancak bu onun ödevlerinin ancak bir parçasıdır. Aristoteles devlete aynı zamanda bazı *pozitif* görevler verdirir. Devlet çeşitli yollarla ve araçlarla yurttaşlarının erdemli ve mutlu olmalarını sağlayacak tedbirleri almakla yükümlüdür. Bu araçlardan birinin gelir dağılımını düzenlemek olduğunu biliyoruz. Aristoteles daha önce gördüğümüz üzere adaletin iki türünden birini dağıtıcı adalet olarak tanımlamakta ve devletin adalete uygun olarak yurttaşları arasında servet dağıtmasını doğal bir şey olarak görmektedir Bu araçlardan bir diğeri ise eğitim olacaktır. Aristoteles kararlı bir şekilde devletin yurttaşlarının ahlâksal hayatından sorumlu olduğunu ve onları erdemli ve mutlu kılmak üzere geniş kapsamlı bir programa uygun olarak eğitmesi gerektiğini savunur ve *Politika*'nın son iki kitabını bu programa ayırır.

Bununla birlikte Aristoteles devlete birey veya aile karşısında tanıdığı önceliği ona bağımsız bir ontolojik ve ahlâkî varlık tanıyacak kadar ileri götürmez. Daha önce de değindiğimiz gibi Aristoteles bireyin iyisi ile devletin iyisi arasında bir karşıtlık görmediği gibi devletin iyisi veya mutluluğunu bireylerin iyisi veya mutluluğu üzerine çıkarmayı veya yerleştirmeyi de düşünmez. Bu anlamda o, Hegel gibi devleti totaliterleştiren ve kutsallaştıran modern çağ siyaset filozoflarına tamamen yabancıdır. Aristoteles'in devleti yurttaşların birbirlerinin hak ve özgürlüklerine haksız bir şekilde tecavüz etmelerini önleyen liberal bir "hakem devlet"ten ne kadar uzaksa, devletin çıkarları ve hakları karşısında bireylerin çıkar ve haklarını tanımayan totaliter bir devletten o kadar uzaktır.

Devletin Doğal ve Doğru Formu: Site Devleti

Aristoteles'in siyaset felsefesini incelerken bir başka önemli noktayı daha gözden kaçırmamalıyız: Platon için olduğu gibi Aristoteles için de devletin doğru ve doğal formu, site devletidir. Platon gibi Aristoteles de Yunan dünyasına özgü olan site devleti dışında merkezi imparatorlukların varlığını şüphesiz bilir. Örneğin Doğu'daki Pers devleti, böyle bir merkezi imparatorluk devletidir. Hatta Aristoteles'in kendi zamanında Büyük İskender'in Yunan dünyasının kendisiyle ilgili olarak da benzeri bir projesini olduğunu ve Aristoteles henüz hayattayken bu projeyi gerçekleştirmeyi başardığını biliyoruz. Ancak Aristoteles, İskender'in ne Yunan sitelerini zorla bir araya getirerek onlardan merkezi bir devlet meydana getirme projesine ne de bu devletin boyutlarını Pers devletini de içine alacak şekilde genişletme tasarısına ilgi duyar. Onun kabul ettiği ve üzerinde düşündüğü devlet, yurttaşlarının birbirlerini kişisel olarak tanıdıkları, temsilcileri aracılığıyla değil doğrudan doğruya yönetime katıldıkları, yöneticilerini seçtikleri veya seçildikleri, nüfusu ve yüzölçümü fazla büyük olmayan bir şehir devletidir.

Aristoteles *Politika*'nın I. kitabında devletin doğası, varlık nedeni, amacı, aile ve köy gibi diğer topluluklardan onu ayıran özellikler üzerinde durduktan sonra II. kitapta Yunan dünyasında tarihsel olarak ortaya çıkmış ve iyi diye kabul edilmiş, ün salmış yönetim biçimleri veya anayasalarla bazı ünlü yazarlar tarafından tasarlanmış olan ideal rejimleri ele alır. Sözü edilen tarihsel iyi veya en iyi anayasalar Kartaca, Girit ve İsparta kent devletleri anayasalarıdır. Yazarlar olarak ise Aristoteles, Platon, ünlü Yunan şehir plancısı Hippodamos ve Kadıköy'lü Paleas'ı anar. Gerek gerçekten var olmuş olan, gerekse yazarlar tarafından tasarlanmış olan bu iyi ve ideal rejimlerin, anayasaların eleştirisi Aristoteles'e kendi en iyi rejimini, en iyi anayasasını önerme imkânını sağlayacaktır.

Platon'un İdeal Devletinin Eleştirisi

Aristoteles'in Platon'un siyaset felsefesine yöneltiği eleştiri, özellikle *Devlet*'te ortaya konan devlet modelini hedef almaktadır. Ancak bu

modelin daha gerçekçi yönde bir iyileştirilmesini temsil eden *Yasalar* da Aristoteles'in eleştirisinden kendini kurtaramaz. Aristoteles'in Platon'un *Devlet*'ini eleştirisi ise esas olarak onun bu eserdeki akıl yürütmesinin temelinde bulunduğunu düşündüğü ilkeye yöneltilmiştir. Bu ilke Aristoteles'e göre, "bir devlette birlik ne kadar çok olursa bunun onun için o kadar iyi olacağı" ilkesidir. Oysa Aristoteles'e göre bu doğru değildir, çünkü bu birlik, bir devleti devlet olmaktan çıkaracak bir boyuta ulaşabilir. Nitekim Platon'da da o bu noktaya ulaşmaktadır.

Aristoteles bireyin aileden, ailenin devletten daha çok birlik olduğunu ve bunun onlar yani birey veya aile için doğru ve iyi olduğunu söyler. Ama devlet bir aile değildir. Devletin doğası "çokluk"tur. O, farklı nitelikleri olan bireylerden, farklı işlevleri olan meslek sahiplerinden, farklı sınıflardan meydana gelen bir çokluktur. Devlet, yalnızca "çok sayıda" insandan değil, "farklı türde" insanlardan meydana gelen bir şeydir. Bir devlette en yüksek birliği istemek, onu ortadan kaldırmayı istemektir. Böyle bir birliği sağlamak, bireylerin, mesleklerin, sınıfların birbirlerinden farklı olmalarından dolayı sadece mümkün olmayan bir şey olmakla kalmaz, gerçekleştirilmesi mümkün olsa bile iyi bir devleti ortadan kaldırır.

Aristoteles'in bu Platoncu genel ilkeyi veya kuralı eleştirisi özel olarak Platon'un ideal devletinde koruyucular sınıfı için önerdiği mülkiyet ve kadınların, çocukların ortaklığına yönelmektedir. Platon koruyucu sınıf için özel mülkiyetin ve ailenin bu sınıfın üyeleri arasında çatışmalara yol açabileceği, onlar arasındaki birlik ve dayanışmayı yok edeceği görüşündeydi. Aristoteles ise buna tamamen ters görüşe sahiptir. Ona göre bir şeye ortak olarak sahip olanların sayısı çoğaldıkça ona karşı gösterilen özen, ilgi ve sorumluluk azalır. İnsanlar kendilerinin olan şeylere, ortaklaşa sahip oldukları şeylerden daha fazla özen gösterirler. Platon'un devletinde her yurttaşın bin tane oğlu vardır, ama bunlar hiç kimsenin oğlu değildir. Aristoteles'in ünlü cümlesiyle "Bir kimsenin herkes tarafından paylaşılan böyle bir oğlu olmasındansa, kimse tarafından paylaşılmayan kelimenin olağan anlamında amcasının oğlu olması daha iyidir."

Aristoteles Platoncu gereksiz veya gereğinden fazla birliğin başka sakıncalarını da sergiler: Akrabalık ilişkisi ne kadar yakın ve ne kadar bilinirse suçlar o ölçüde azalır. Kimsenin kimsenin akrabası olduğunu bilmediği bir toplulukta adam öldürme, dövüş, hırsızlık gibi suçlar doğal olarak artacaktır. Sonra kadınlar ve çocukların ortaklaşa olduğu bir toplumda sevgi duyguları da zayıflar. Böyle bir toplulukta babanın "oğlum" diyeceği, oğulun "babam" diyeceği ve kendisine karşı sıcak duygular duyacağı biri olmayacaktır. Aristoteles insanlara birbirlerini sevdiren ve düşündüren iki güçlü içgüdünün "bu benimdir" ve "ben bunu seviyorum" dedirten duygular olduğunu düşünür.

Mülkiyet ve Geçim Yolları

Aristoteles, *Politika*'nın I. kitabında aile ve çocuk ortaklığını ele aldıktan sonra genel olarak mülkiyet konusunu ve para kazanmayı inceler. Geçim sağlamanın belli başlı yolları olarak sırasıyla göçebelik, avcılık ve çiftçilik üzerinde durur. Bu üç uğraş geçim sağlamanın belli başlı yollarıdır. Ama bir toplumda veya devlette sadece bunlarla uğraşan gruplar yoktur. Ayrıca iki sınıf daha vardır. Bunlar da zanaatçılar ve tüccarlardır. Bunlarla birlikte ortaya değiş tokuş veya takas denen faaliyet çıkar.

Aristoteles bu noktada daha sonra ekonomide ünlenip kullanılacak olan ayrımını devreye sokar. Buna göre bir şeyin iki değeri vardır: *Kullanım* değeri ve *değişim* veya değiş tokuş değeri. Bir ayakkabıyı alıp giyebilirsiniz veya onu bir başka şeyle, örneğin yiyecekle veya parayla değiş tokuş edebilirsiniz. Aristoteles bunlardan birinciyi doğal, birincil ve asıl değer olarak görür. İkinciyi ise ancak belli bir noktaya kadar, yani hayatın sürdürülmesi için gerekli şeyleri edinmenin aracı olması bakımından doğal olarak niteler. Ama değiş tokuşun bunu aşan bir sonucu olabileceğini biliyoruz. Bir ayakkabıya karşı yiyecek veya ayakkabı karşılığında yiyecek almamız için değiş tokuş aracı olarak para normaldir. Ama bir değiş tokuş aracı olan paranın daha büyük miktarlarda para kazanmak için kullanılması da mümkündür. Bu ise kısaca ticaret demektir. Ticaret servet edinmek amacıyla paradan para kazanmak demektir.

Öte yandan doğal değiş tokuş aracı olarak değil de servet kazanmanın aracı olarak parayı kullanmanın bir başka ve daha kötü çeşidi de vardır. Bu, faizcilik veya tefeciliktir. Faiz, paranın doğal işlevinden değil, bizzat kendisinden bir kazanç elde etmektir. Paranın doğal işlevi, bir değiş tokuş aracı olmasıdır. Faiz ise paranın para doğurmasıdır.

Aristoteles'in ekonomiyle ilgili bu görüşlerinin liberal bir ekonomistin kabul edebileceği görüşler olmadığı açıktır. Hatta ekonomide liberal görüşlere sahip birini bir yana bırakalım, ekonomide ticaretin ve paranın rolü ve değeri hakkında temel bilgilere sahip birinin Aristoteles'in bu görüşlerini çağdışı bulacağı muhakkaktır. Açıkça görüldüğü gibi Aristoteles, ne ticaretin ekonomi içindeki vazgeçilmez rolünü ne kapitalin faiz karşılığında verilen borç para olarak sağladığı ekonomik değeri görmek istemektedir

Mülkiyetle ilgili görüşüne gelince, Aristoteles mülkiyetin belli bir noktaya kadar ortak olması ama kural olarak özel olması gerektiğini düşünür. Mülkiyet özel kişilerde kalmalıdır, ama onun kullanımında ortaklık bulunmalıdır. Aristoteles mülkiyetin özel ellerde kalmasının daha iyi olacağı yönündeki görüşünün gerekçelerini şöyle sıralar: Ortak mülkiyette çalışanlar emeklerinin doğru karşılığını alamamaktan şikâyet ederler. Ortada her zaman kendisinin çok çalışıp az kazandığını, buna karşılık başka bazılarının az çalışıp çok kazandığını düşünen insanlar bulunur. Sonra insan bir şeye sahip olmaktan, bir şeyin kendisinin olmasından zevk duyar. Doğa insana kendini sevme duygusu vermiştir. İnsanın kendisini sevmesi kötü değildir, kötü olan bunun aşırı, ölçüsüz olması, yani bencilliktir. Nasıl ki, insanın parayı sevmesi de kötü olmayıp yalnızca onu, yani parayı ölçüsüz, aşırı sevmesi, yani cimrilik kötüyse. Ayrıca insan, dostlarına, misafirlerine ikramda bulunmak, onlara yardım etmek, onların sıkıntılarını gidermek ister. Bunun da insanın bunu yapabilecek ölçüde serveti, yani malı mülkü olmasını gerektirdiği açıktır.

Ancak burada ilginç olan, Ross'un haklı olarak işaret ettiği gibi Aristoteles'in özel mülkiyeti asıl önemini teşkil eden ekonomik işlevi ve yararı bakımından ele almamış olmasıdır (*Ross*, 298). Oysa modern

çağlarda özel mülkiyet, onun taraftarları olan liberallerce özellikle bu işlevi açısından savunulur, haklı çıkarılmaya çalışılır. İnsanların kendi çıkarlarını başkalarından daha iyi bilecekleri, çalışmalarının ürünlerine istedikleri gibi tasarruf edememeleri, onları doğrudan doğruya kendilerine ayıramamaları ve çocuklarına bırakamamaları, ortak bir fona aktarmaları durumunda daha az çalışacakları vs. söylenir. Ancak Aristoteles'in ekonomiyle ilgili diğer konular gibi, mülkiyet konusuna da ekonomik değil de *ahlâkî* açıdan baktığını düşünürsek onun savunulması ile ilgili olarak ekonomik değil de, yukarda belirttiğimiz türden ahlâkî gerekçelere başvurmasının anlaşılabilir olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak Aristoteles ortak mülkiyetin de devlette aşırı birliği, mutlak birliği sağlamanın bir çaresi olarak ortaya atıldığını ama bu amacın kendisinin yanlış olduğu gibi ortak mülkiyetin bu amacı gerçekleştirmeye de hizmet etmediğini ileri sürer.

> "Ailede olduğu gibi devlette de bazı bakımlardan birlik gereklidir, ama devletin esası birlik değildir, çokluktur. Bu çokluğu birliğe kavuşturacak ve bir toplum yapacak olan şey ise eğitimdir. Devleti erdemli kılacağını düşündüğü bir eğitim sistemini ortaya atan birinin yurttaşlarını felsefe veya gelenekler ve yasalar yoluyla değil de bu tür düzenlemelerle iyi kılmayı düşünmesi doğrusu oldukça tuhaftır" (1263 b 30-40).

SİYASET FELSEFESİNİN TEMEL DEĞERLERİ: ORTAK ÇIKAR, ADALET, ERDEM VE LİYAKAT

Politika'nın III. kitabı Aristoteles'in siyaset felsefesinin en can alıcı sorularını sorduğu, en önemli sorunlarını tartıştığı, bu soru ve sorunlarla ilgili olarak günümüze kadar en kalıcı önem taşıyan düşüncelerini ortaya koyduğu kitaptır. Bu sorunlar devletin ne olduğu, ne olmadığı, devletin kurucu unsurları ve ereği, yurttaşlığın ölçütleri, devletin temel erdemi olarak adalet, hak ve güç arası ilişkiler, doğru ve yanlış siyasi rejimler veya anayasalar vb.dir.

Aristoteles *Politika*'nın I. kitabında devletin doğal ve insanın doğası gereği politik bir varlık olduğunu söylemişti. Onun amacının

ise insan için mümkün olan iyi hayatı sağlamak olduğunu belirtmişti. III. kitapta bu konudaki düşüncelerini biraz daha açar ve özellikle kendisine benzetilmesi mümkün olan başka bazı topluluk ve örgütlenmelerle karşılaştırmasını yaparak devletin özünü ve öz niteliklerini ortaya koymaya çalışır.

Buna göre insanları bir toplum halinde bir arada yaşamaya iten nedenler farklı türdendirler. Bir defa insanlar "sadece yaşamak", varlıklarını devam ettirmek için politik toplum halinde örgütlenmek zorundadırlar. Çünkü insanlar salt yaşamanın kendisinin tatlı ve mutluluk verici bir şey olduğunu düşünürler ve büyük acılar, felaketlere rağmen hayatta kalmaya çalışırlar. Ayrıca insanlar arasında birlikte yaşama yönünde doğal bir arzu da vardır. Yani insanlar hayatta kalmak için birbirlerinin yardımına muhtaç olma zorunlulukları dışında birbirlerine karşı *doğal bir sempatiye* ve birarada olma yönünde doğal bir arzuya da sahip görünmektedirler. Nihayet ortak yarar onları biraraya getiren en önemli etkendir. Çünkü hepsinin yararı her birinin iyi yaşamına katkıda bulunur. İyi yaşam ise insanların gerek bireysel olarak, gerekse topluluk olarak peşinden koştukları şeydir.

Ortak Çıkar

Aristoteles'in doğada bulunan her varlığın doğasını, özünü açıklamak için onun işlevine, ereğine bakmamız gerektiği yönünde temel bir görüşü olduğunu biliyoruz. Buna genel olarak erekbilimci açıklama denilmektedir. Aristoteles aynı bakış açısını devlete de uygulamaktadır: Politik topluluğun özünü ve öz niteliklerini anlamak için onun ereğine bakmak zorundayız. Bu erek ise bellidir: İyi yaşam. Bununla birlikte bu iyi yaşam kavramı fazla soyuttur. Bunu daha somut, daha pratik ve daha politik bir biçimde ifade etmemiz gerekir. Aristoteles'in yukardaki açıklamalarında bu yönde bir unsur olduğunu görmekteyiz. Politik toplumun amacı onu meydana getiren insanların "ortak çıkarı"nı (common interests) sağlamaktır. O halde politikada anahtar kavram ortak çıkar veya ortak yarar kavramıdır. Siyasal rejimleri, yasaları, politik kurumları hep bu kavrama göre ölçüp yargılayabiliriz. Toplumun

ortak çıkarlarını gözönüne alan, onlara uygun düşen veya onu meydana getiren bir rejim, bir yasa, bir yönetici, bir uygulama iyidir; onu gözönüne almayan, ona aykırı olan, onu sağlamayan veya sağlayamayan bir yönetici, bir yasa, bir uygulama kötüdür.

Bu ortak çıkar veya yarar yerine çoğu durumlarda adalet kavramını da kullanabiliriz. Ortak yararla adalet kavramı çoğu durumda rahatça birbirleri yerine geçmesi, biri yerine diğerinin kullanılması mümkün ve meşru iki kavramdır. Adil bir yasa toplumun ortak yararına hizmet eden bir yasadır veya adil bir yönetici kendi özel çıkarlarını değil, toplumun genel çıkarını gözönüne alan bir yöneticidir. Adil olmayan bir kurum veya adil olmayan bir uygulamanın buna ters bir özelliğe sahip bir kurum veya uygulama olacağı açıktır.

Devlet bir topluluktur ama politik topluluktur. Politik topluluğun ereği ise yukarda söylediğimizdir. Ama onu başka topluluklardan ayıran karakteristiği amacında değil, yapısında bulunur. Devlet denilen topluluğu diğer topluluklardan ayıran şey, devletin yurttaşlar üzerinde sahip olduğu egemenliğin veya otoritenin diğer topluluklardaki egemenlikten, örneğin bir efendinin kölesi veya bir evin reisinin ev halkını teşkil eden diğer üyeler üzerindeki egemenliğinden, otoritesinden olan farklılığında yatar. Aristoteles'e göre efendinin köle üzerindeki otoritesi birincil olarak efendinin ancak ikincil olarak kölenin yararına işler. Ev sahibinin ev halkını oluşturan karı, çocuklar ve diğerleri, üzerindeki otoritesi ise birincil olarak bu otoriteye tabi olanların çıkarına hizmet eder.

Siyasal otoritede ise durum farklıdır. Burada o "ancak siyasal topluluğu meydana getiren bireylerin, yani yurttaşların ortak çıkarına hizmet ettiği zaman" gerçek özünü, amacını gerçekleştirir. O halde sonuç açıktır: Bir özgür yurttaşlar topluluğu demek olan devlette egemenliği veya otoriteyi ellerinde tutanlar, bunu topluluğun ortak çıkarlarına hizmet edecek bir şekilde kullandıklarında ortada doğru bir hükumet, doğru bir yönetim ve doğru yöneticiler sözkonusudur. Buna aykırı düşen yönetim biçimleri, anayasalar ve yöneticiler ise yanlış, kusurlu yönetim biçimleri, anayasalar ve yöneticilerdir.

Ana Yönetim Biçimleri

Aristoteles, bu noktaları belirledikten sonra kaç türlü yönetim biçimi olduğunu, bu yönetim biçimlerinin neler olduğunu ve onların doğru biçimlerinin hangileri olduğunu soruşturmaya koyulur. Bununla ilgili değişik ölçütler kullanılabilir. Bu ölçütlerden biri, yönetimi elinde tutanların sayısı olabilir. Egemenlik veya otorite bir kişinin, bir azınlığın veya çoğunluğun elinde olabilir. Ortak çıkarı gözeterek yönetmeleri durumunda bu üç türlü yönetim de doğru yönetim olacaktır. Buna karşılık yöneten ister tek bir kişi, ister azınlık, ister çoğunluk olsun, yöneticilerin ortak çıkarı değil de kendi çıkarlarını gözönünde tutarak yönettikleri bütün yönetimler yanlış yönetimlerdir. Aristoteles sözkonusu doğru yönetimleri sırasıyla krallık, aristokrasi ve siyasal yönetim (politeia, polity) olarak adlandırır. Bunlara karşılık olan sapmaları veya bunların yanlış biçimlerini, bozuk biçimlerini ise sırasıyla tiranlık (zorbalık), oligarşi ve demokrasi olarak nitelendirir: Tiranlık tek bir kişinin kötü yönetimi, oligarşi bir azınlığın kötü yönetimi, demokrasi ise çoğunluğun kötü yönetimidir.

Ancak yönetim biçimlerinin ölçütü olarak sadece sayıyı almak doğru bir yaklaşım mıdır? Evet, demokrasinin çoğunluğun yönetimi olduğu söylenir ama demokrasinin özünü oluşturan şey çoğunluk değildir. Aynı şekilde oligarşinin azınlığın egemenliği olduğu söylenir, ama onun da özünü oluşturan sayı azlığı değildir. Aristoteles şöyle der: 1300 kişiden oluşan bir şehir farz edelim. Bunların 1000 i zengin, geri kalan 300 ü yoksul insanlar olsunlar. Bu 1000 kişi, yoksul ama özgür olan 300 kişiye yönetimden bir pay vermesin. O zaman bu bir demokrasi mi olacaktır? Benzeri şekilde tutalım ki, sayı bakımından azınlıkta olan yoksullar, çoğunlukta olan zenginlere yönetimden hiçbir pay vermiyorlar. O zaman bu yönetime de oligarşi mi diyeceğiz? Hayır. O halde demokrasi ve oligarşiyi birbirinden ayıran şeyi azlık veya çoklukta değil de zenginlik ve yoksullukta veya daha doğrusu mülkiyete sahip olmak ve olmamakta aramalıyız. Mülkiyete sahip olanların azınlık olması sadece ilineksel bir şeydir, nasıl ki yoksulların çoğunluk olması da aynı şekilde ilineksel bir şeyse. İster az sayıda, ister çoğun-

luk olsunlar insanların "servetlerine dayanarak" yönettikleri bir rejim oligarşi, yine ister az ister çok sayıda olsunlar insanların servete göre değil de "özgürlüklerine" dayanarak yönettikleri bir rejim demokrasidir veya daha tam bir şekilde söylersek oligarşi "içinde zenginlerin egemen oldukları yönetim biçimi, demokrasi ise özgür insanların yönetici oldukları yönetim biçimidir."

> "*Aynı zamanda* yoksul ve çoğunluk olan özgür insanların yönetim biçimlerine demokrasi, *aynı zamanda* sayı bakımından az olan zengin ve soyluların egemen oldukları yönetim biçimine oligarşi denir" (III. Kitap, 8 ve IV. Kitap, 4. bölümler).

Bununla birlikte insanlar yönetimle ilgili taleplerini, yönetimden pay almaları veya kendilerinin yönetmeleri gerektiğine ilişkin hak iddialarını bir "olgu durumu" olan bu zenginlik veya yoksulluklarına dayandırmazlar. Başka bir alana, değerler alanına ait bir kavrama, politikanın en üstün değeri olan *adalet* kavramına atıfta bulunarak meşrulaştırmak isterler. Bundan dolayı Aristoteles, kaç türlü yönetim bulunduğu, bunların neler olduğu ve birbirlerinden neyle ayrıldıklarını ortaya koyduktan sonra oligarşi ve demokrasinin adaleti nasıl tanımladıkları konusuna eğilir.

Oligarşi ve Demokrasiye Göre Adalet

Aristoteles, insanların eşitlere eşit, eşit olmayanlara eşit olmayan bir şekilde davranmanın adelet olduğu konusunda aşağı yukarı aynı fikirde olduklarını görmektedir. Yani adaletin tanımı üzerinde insanlar arasında fazla kavga yoktur. Sorun bu eşitleri ve eşit olmayanları meydana getiren şeyin ne olduğu konusunda ortaya çıkmaktadır. Bazıları, yani oligarşi taraftarları eşitliği meydana getiren veya "eşitliğin kendişinden hareketle tesis edilmesi gereken şeyin servet" olduğunu söylemekte, buna karşılık başka bazıları, yani demokratlar onun *özgürlük* olması gerektiğini savunmaktadırlar. Oligarşi taraftarları bu noktadan hareketle servete sahip olanların bu servetle orantılı olarak yönetime

de sahip olmaları gerektiğini ileri sürmekte, buna karşılık demokratlar insanların, daha doğrusu yurttaşların özgürlük bakımından eşit olmalarından hareketle yönetimden eşit olarak pay almaları gerektiğini savunmaktadırlar.

Aristoteles'in kendisi ise bu her iki görüşe de karşıdır. Ona göre, politik hakların ilkesi veya hareket noktası ne tek başına *servet*, ne tek başına *özgürlük* olabilir. Ayrıca belli bir noktada eşit olanların her şeyde eşit olmaları gerekmediği gibi tek bir yönde eşitsiz olanların da her yönde eşitsiz olmaları gerekmez.

Demokratlar tek bir yönde eşit olanların, yani doğuşları bakımından özgür olanların, özgür yurttaşların her şeyde eşit olmalarını, yani her türlü yasama, yürütme ve yargı faaliyetlerinden eşit olarak pay almalarını istemektedirler. Buna karşılık oligarşi taraftarları tek bir yönde eşitsiz olanların, yani servete sahip olmayanların her noktada eşitsiz olmalarını, yani devletten, iktidardan hiçbir şekilde pay almamalarını istemektedirler.

Ancak Aristoteles, yukarda belirttiğimiz gibi, bu iki görüşe de karşıdır. Çünkü ona göre politik toplumun ilkesi veya ereği "iyi hayat, tüm üyelerin ortak iyiliği ve mutluluğu"dur. Bu iyi hayata, ortak iyiliğe ve mutluluğa, ne doğuş bakımından özgürlük eşitliğine, ne doğuş bakımından zenginlik eşitsizliğine bakılmaksızın kimin ne kadar çok katkısı varsa siyasal alanda onun o kadar hakkı olmalıdır, bunları kim ne kadar çok sağlayabilirse politik iktidardan o, o nisbette pay almalıdır.

Aristoteles, demokrasi ve oligarşi taraftarlarının bu ana tezlerini ve iddialarını tartışırken, devletin özü ve öz nitelikleri hakkındaki düşüncelerini daha da açıklığa kavuşturur. Bu vesileyle daha önce işaret ettiğimiz düşüncelerini bir kez daha tekrarlar: Devlet sadece hayatın kendisini mümkün kılma hedefine yönelik bir kurum değildir. Çünkü öyle olsaydı, köleler ve hayvanlar da bir devlet kurabilirlerdi. Oysa onlar mutluluktan veya özgür seçimin sonucu olan bir hayattan pay alamadıklarından bunu yapamazlar. Sonra devlet sadece bir "karşılıklı koruma sözleşmesi"nden veya "mal ve hizmetleri değiş tokuş etmek için yapılan bir antlaşma"dan da ibaret değildir. Çünkü eğer öyle ol-

saydı aralarında ticari antlaşmalar olan bütün devletler tek bir devlet olurlardı. Oysa aralarında mal ve eşya değiş tokuş etmek üzere antlaşmalar bulunan devletler birbirlerinin uyruklarının *niteliğiyle*, hatta kendi devletlerinin uyruklarıyla alışverişleri dışında onların davranışlarının dürüst olup olmadığıyla ilgilenmezler. Buna karşılık bir devlet kendi yurttaşlarının ahlâki özellikleri, erdem veya erdemsizlikleri ile hem de yakından ilgilenir. Gerçekten devlet olan bir devlet, erdemle ilgilenmek zorundadır. Böyle bir devlette yasalar, devletler arası antlaşmalarda olduğu gibi basit bir sözleşmeden, bir uylaşımdan ibaret değildir. Bir devlette yurttaşları iyi ve adil yapmak yasaların temel amacı ve karakteristik özelliğidir.

Sonuç olarak devlet, yalnızca aynı yerde yaşayan ve üyelerinin karşılıklı olarak birbirlerine zarar vermemeleri, aralarında mal ve hizmetlerin değiş tokuşunu sağlamaları için kurulmuş bir topluluk değildir. Bunlar "kendileri olmaksızın" bir devletin var olamayacağı şeylerdir. Ama "onların tümü" birlikte bir devleti oluşturmazlar. Devlet üyelerinin mutluluğu için, mükemmel ve kendine yeterli bir hayat için tesis edilmiş bir topluluktur. Devletin ereği iyi hayattır. Devlet mutlu ve onurlu bir hayat demek olan mükemmel ve kendine yeterli bir hayat için aile ve köylerin bir araya getirdikleri bir birliktir.

Öyleyse kabul etmeliyiz ki, devlet dediğimiz siyasal birlik yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunabilmek için vardır. Bundan dolayı böyle bir topluma en fazla katkıda bulunanlar, kendileriyle aynı veya daha fazla özgür doğum veya soy asaletine sahip olan, ancak siyasal erdem bakımından kendilerinden daha aşağıda olanlardan veya servetçe kendilerinden daha üstün olan, ama erdemce kendilerinden daha aşağıda bulunanlardan daha fazla devletten pay alma hakkına sahiptirler (III. Kitap, 9. Bölüm).

Erdem ve Liyakat

Aristoteles'in bu sözlerinden siyaset felsefesinin bütün ruhu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca yine bunlardan onun ne tür bir yönetimi en mükemmel, Platoncu anlamda ideal bir yönetim olarak gördüğü de son dere-

ce açık bir biçimde anlaşılmaktadır. Aristoteles için iktidarın kaynağı ancak onun amacıyla meşrulaştırılabilir. Bu amacı kim en fazla yerine getirebilecek niteliklere sahipse, o iktidar olmalıdır. İktidarın amacı toplumun iyiliği, mutluluğudur. Toplumun ortak iyiliği veya çıkarını değil de, kendi özel çıkarını gerçekleştirmek için iktidarı elinde tutmaya çalışan her yönetim –bu yönetim ister tek bir kişi, ister bir azınlık, ister çoğunluk olsun– gayrı meşrudur. Ne zenginlik, ne özgürlük iktidarı meşru kılmaz. İktidarın kaynağı liyakattir. İktidarın amacı erdemdir, yurttaşları erdemli kılmaktır.

Aristoteles'in bu sözlerinden onun siyasete ne kadar yüksek, pozitif bir değer atfettiğini görmekteyiz. Aristoteles'in siyasete koyduğu çıta çok yüksektir. Siyaset sırf insanların birbirlerine zarar vermelerini önlemek için var değildir. Bu Aristoteles için daha evvel de gördüğümüz gibi "medeni" insana yakışmayacak küçük bir hedeftir. Aristoteles, modern liberal sözleşmeci siyaset teorilerinin savunur göründükleri gibi bireysel özgürlüğe ancak diğerlerinin özgürlüğünü engellemeye yeltendiği anda müdahele edilmesi gerektiğini söyleyen ve devleti sadece bir "hakem" olarak gören bir filozof da değildir. Çünkü o özgürlüğün kendisini salt özgürlük olarak değerli görmemektedir. Aristoteles'in temel ahlâkî kavramı "özgürlük" değil "erdem"dir, eşitlik değil liyakattir. Bundan dolayı Aristoteles'in politik toplumu özgürlüğü değil erdemi gerçekleştirmeyi hedef alır ve iktidarı da ancak bu erdemi yaratma yönünde en büyük liyakate sahip olanlara vermeyi doğru bulur.

SİYASAL REJİMLERİN KARŞILAŞTIRILMASI

En İyi ve En Kötü Siyasal Rejimler

Aristoteles'in bu görüşlerinden onun hangi rejimi en iyi veya ideal rejim olarak görebileceği anlaşılabilir. Aristoteles'in ideali hiç şüphesiz başta gerekli erdem ve mükemmellik özelliklerine sahip bir kişinin bulunacağı bir krallık rejimidir. Ama o da hocası Platon gibi böyle bir filozof-kralın insanlar arasında bulunmasının hemen hemen imkânsız denecek kadar zor olduğunu bilmektedir.

O halde ikinci en iyi rejim, birden fazla iyi insanın, soylu insanın birlikte yönetecekleri aristokratik rejim olacaktır. Ancak bu insanların soylu oldukları için, yani doğuştan sahip oldukları özellikleri veya nitelikleri itibariyle değil "erdem bakımından" üstün oldukları, "mükemmel" oldukları için yönetim yetkesine sahip olacaklarını unutmamalıyız.

Bununla birlikte Aristoteles kendi çağında böyle bir yönetimin de var olma veya tutunma şansını fazla görmemektedir. Çünkü rüzgârlar Yunan sitelerinde halk kitlelerinden, *demos*'tan yana esmektedir. Dolayısıyla geride iyi rejimler arasında sonuncusu, Aristoteles'in anayasal yönetim, siyasal yönetim (politeia) dediği rejim kalmaktadır:

> "Politik egemenlik için gerekli olan erdem konusunda üstün bir topluluk meydana getirmeye doğası bakımından yetenekli olan bir halka uygun olan rejim, krallıktır. Sahip oldukları erdemleri kendilerini politik görevlere yetenekli kılan insanlar tarafından özgür insanlar olarak yönetilmeye rıza gösteren bir halk için uygun rejim aristokrasidir. Mali bakımdan varlıklı olanlara liyakatlerine göre görev veren bir yasa uyarınca sırayla yönetme ve yönetilmeyi kabul eden savaşma yeteneğine sahip bir çoğunluğun bulunduğu yerde ise uygun rejim anayasal yönetimdir" (III. Kitap, 17. Bölüm).

Rejimleri en iyisinden, en idealinden en az iyisine, en az idealine göre sıraladığımızda karşımıza yukardaki liste çıkmaktadır. Bunun tersine onları en kötüsünden en az kötüsüne göre sıraladığımızda ise bunun tam tersi bir listeyle karşılaşmaktayız. Aristoteles en kötü rejimin krallığın bozulması veya bozuk biçimi olan tiranlık olduğunu söylemektedir. "Çünkü ilk ve en tanrısal olan şeyin bozulması zorunlu olarak en kötüdür" ve krallık, kralın erdeminin olağanüstülüğüne dayandığından bu erdemin olmayışı, yani kralın yerini erdemsiz, kötü bir insanın alışı rejimi temelinden yıkar ve olabilecek en kötü duruma sokar (Burada Aristoteles'in tek bir kişinin yönetiminin hem gücünü, hem zaafını en keskin bir biçimde gördüğünü söyleyebiliriz). Buna karşılık Aristoteles iyi rejimlerin bozulmasının en az kötü biçiminin anayasal yönetimin bozul-

ması veya bozuk biçimi olan demokrasi olduğunu düşünmektedir. Oligarşi bu iki kötü rejim arasında bir rejim, tiranlıktan daha az, demokrasiden daha çok kötü bir rejimdir (IV. Kitap, 2. Bölüm).

Aristoteles iyi ve kötü rejimleri teker teker ele alıp incelerken oligarşi ve demokrasi üzerinde özellikle durur. Çünkü Aristoteles'in yaşadığı dönem olan 4. yüzyılda Yunan sitelerinde krallık artık hemen hemen sadece ismen varolan bir kurumdur. Aristokrasinin de fazla pratik bir anlamı yoktur. Başta Atina ve İsparta olmak üzere gerek Yunan şehir devletleri arasında gerekse sitelerin kendi içlerinde ortaya çıkan çatışmalar başlıca iki rejimin, oligarşi ile demokrasinin taraftarları arasında cereyan etmektedir ve bu çatışmada zaman da gitgide daha fazla demokrasi taraftarlarının lehine işlemektedir.

Kısmi Bir Demokrasi Savunması

Aristoteles bir demokrasi taraftarı değildir. Bununla birlikte onun lehinde birtakım gerekçeler ileri sürülebileceğini kabul eder. Bu gerekçelerin bazılarını da mümkün olduğu kadar nesnel bir tutum takınmaya çalışarak sıralar.

Bu gerekçelerden ilkinde sıradan insanlardan meydana gelen bir topluluğun, topluluk olarak, iyi insanlardan meydana gelen bir azınlıktan daha iyi olabileceği ve daha doğru karar verebileceğini ileri sürer. Çünkü tek tek mükemmel değilseler de sıradan insanların her birinin erdemden aldıkları belli bir pay ve sağduyuları vardır. Nasıl ki, herkesin katkıda bulunduğu bir şölenin tek bir kişinin kesesinden verilen yemeğe oranla daha zengin olma şansı varsa, birçok insanın erdem ve sağduyusunun da bir veya birkaç insanın vereceği karardan daha iyi bir karar olma olasılığı vardır.

Ancak Aristoteles, bu kanıtın her demokrasiye uygulanabileceğinden fazla emin değildir. Bazı durumlarda ise hiç işe yaramayacağı görüşündedir. Bununla birlikte bu akıl yürütmede belli bir doğruluk payı olduğunu kabul eder. Aristoteles'e göre sıradan insanlara siyasal-toplumsal bazı görevlerin verilmesinde bir mahzur yoktur. Ancak bu onlara önemli yürütme görevlerinin verilmesi noktasına kadar gitmemelidir.

Çünkü onlar aşağı nitelikte olmaları yüzünden bu görevlerde yanlışlar yapacak ve erdemsiz olduklarından dolayı da suç işleyeceklerdir.

Öte yandan, insanların çoğunluğunun genel olarak yönetimin dışında bırakılması onları zorunlu olarak sisteme düşman eder, bu ise rejimin güvenlik ve istikrarını tehlikeye düşürür (Bu, çoğunluğun yönetimden pay almasını gerektiren ikinci gerekçedir). Bu gerekçeyi mantıklı bulan Aristoteles çoğunluğa önemli ve yüksek görevlerin değil, ama yasama ve yargıya ilişkin bazı görevlerin verilmesinin bu mahzuru ortadan kaldırabileceğini düşünür.

Demokrasiye karşı olanlar, anayasal görevlerin bu şekilde dağıtımının karşımıza bazı sorunlar çıkaracağını ileri sürmektedirler. Onlara göre halk kitlesine ne devlet görevlilerini seçme, ne de onlardan hesap sorma yetkisi verilemez, çünkü bunlar bu görevlerle ilgili uzmanlara bırakılması gereken yetkilerdir. Tıpla ilgili bir işte doğru yapılıp yapılmadığına karar verecek olan hekimdir ve bir hekim ancak bir başka hekime hesap verebilir. Bu durum doğru seçim yapma konusunda da geçerlidir. Doğru bir hekimi seçme meselesinin kendisi bile hastanın değil yine hekimin bilebileceği bir meseledir. Ancak Aristoteles buna demokrasinin günümüzdeki savunusunda kendisine başvurulan önemli bir gerçeğe atıfta bulunarak itiraz eder: Öyle bazı eserler vardır ki, onların yargılayıcıları bu eserleri imal eden sanatkarlardan çok kullananlardır. Örneğin bir evin yapıcısı veya mimarı kadar o evde oturan veya o evi kullanan da o evin iyi veya başarılı bir ev olup olmadığına karar verebilir. Sıradan insanın veya yurttaşın gerek kendisini yönetecek insanı seçmesinde, gerekse ondan yaptığı işlerden dolayı hesap sormasında yargılama hakkı, bundan dolayı, makûl bir hak olarak kabul edilebilir.

Aristoteles, yönetimden pay almak için mal mülk sahibi olmak gerektiğini ileri sürenlere, sıradan yurttaşların hepsinin birlikte sahip oldukları mülkiyetin toplamının, yüksek görevlerde bulunan insanların topluca veya bireysel olarak sahip oldukları mülkiyetlerinin toplamından daha fazla olabileceğini de hatırlatır.

Ancak bütün bunlar daha önce de işaret ettiğimiz gibi, Aristoteles'in demokrasiyi iyi bir rejim olarak gördüğü anlamına gelmez. Hatta

demokrasinin bozulmuş bir formu olduğunu söylediği anayasal yönetimin kendisi bile, Aristoteles için en iyi yönetimlerin ancak son sırada gelenidir. Bununla birlikte, Aristoteles Yunan dünyasında artık ne krallığın ne de aristokrasinin yaşama şansının olmadığını gördüğü için bu anayasal yönetim dediği şeyin en iyi seçenek olduğunu düşünmektedir.

Siyasal veya Anayasal Yönetim (Polity)
Bu rejim, oligarşi ile demokrasi arasında bir rejim, daha doğrusu onların bir karışımı gibi görünmektedir. Ancak bu karışımda ağır basan daha ziyade demokrasiye ilişkin özelliklerdir. Aristoteles'in tanımladığı gibi, bu rejimde, oligarşiden farklı olarak, yönetenler çoğunluk veya halk olacaktır. Ancak bu halk hiçbir geliri, malı mülkü olmayan çıplak yoksullar değildir. Belli bir geliri veya mülkü olan orta sınıftır. Çünkü Aristoteles'in bu rejimin kendisi için uygun olduğunu söylediği halkın "savaşma yeteneği"ne sahip olması gerektiğini görüyoruz. Copleston'un haklı olarak değindiği gibi Yunan sitesinde bir savaşçı olarak görev yapmak demek, ağır silahlı piyade donatımını karşılayabilecek imkâna sahip olmak demektir. Bu ise belli bir zenginlik gerektirir (Copleston, 355). Öte yandan, bu rejimde oligarşiye benzeyen bir taraf da vardır. Çünkü bu rejimde "mali bakımdan varlıklı olanlara liyakatlerine göre görev veren bir yasa" bulunmaktadır. Sonuç olarak Aristoteles'in kendi çağında Yunan sitesi için düşündüğü "mümkün olan" en iyi devletin, kendini savunma yönünde güçlü bir askeri erdeme sahip olacak bir orta sınıf devleti olduğu anlaşılmaktadır.

Aristoteles, kendi çağındaki Yunan siteleri için uygulanabilir bir ideal olarak ortaya koyduğu bu devlette, orta sınıfın neden dolayı güçlü olması gerektiğini *Politika*'nın IV. kitabının 11. Bölümü'nde özel inceleme konusu yaparak, yine son derece ilginç saptamalarda bulunur. Bu konuda hareket noktası *Nikomakhos Ahlâkı*'nda karakter erdemleri ile ilgili olarak ortaya koyduğu *altın orta* ilkesidir: Bu ilkeye göre erdem, ifrat ve tefritten kaçınma ve orta yola uygun davranmadır. Şimdi tek tek insanların hayatı, onların erdem ve erdemsizlikleri ile ilgili olarak doğru olan bu kural, Aristoteles için siteler ve ana-

yasalarla ilgili olarak da geçerlidir. "Çünkü bir şehrin anayasası da bu şehrin hayatıdır."

Aristoteles şehrin veya anayasanın iyisi ile ilgili olarak da bu genel ilkeyi oluşturduktan sonra orta sınıfın önemiyle ilgili şu düşüncelerini sıralar: Her devlette üç sınıf vardır. Biri çok zengin, diğeri çok yoksul ve üçüncüsü orta halli, arada olan sınıflar. İlk iki sınıf aşırı uçları temsil eder. Birinci sınıfa mensup olanlar büyük çaplı ve şiddetli suçlar işler; ikinci sınıfın mensupları ise küçük şeylerde hilekarlık ve düzenbazlıklara girişir. Birinci sınıfa mensup olanlar başarı, güç ve servete çocukluktan itibaren sahip olduklarından küstah, şımarık ve itaatsizdirler. İkinci sınıfın mensupları ise çocukluklarından itibaren ezilmiş olduklarından boyunları bükük ve korkaktır. Birinciler itaat etmeyi, ikinciler ise emir vermeyi, kumanda etmeyi bilmezler. Buna karşılık orta sınıfta yer alanlar her ikisi de olumsuz olan bu tutum ve davranışlardan uzaktır. Onlar ne taşkın, ne de korkaktır. Emir almayı bildikleri gibi gerektiğinde emretmeyi de bilirler. Yoksul olmadıkları için zenginleri kıskanmaz. Zengin olmadıkları için de yoksullar tarafından kıskanılmazlar. Yoksul olmadıkları için zenginlere karşı tertiblere girmezler, zengin olmadıkları için de onlara karşı komplolar düzenlenmez. Bu nedenlerle toplumda barış ve istikrar bu orta sınıfa ve onun güçlü olmasına bağlıdır

> "O halde en iyi politik topluluğun orta sınıfın yurttaşlarından meydana geleceği ve orta sınıfın geniş, mümkünse diğer iki sınıfın toplamından veya her halükârda onların her birinden daha güçlü olduğu devletlerin iyi yönetilmelerinin muhtemel olduğu açıktır."

Orta sınıfı güçlü olmayan toplumları veya devletleri bekleyen en büyük tehlike ise sürekli bir istikrarsızlık ve devrim ortamıdır.

DEVLETİN UNSURLARI: YASALAR, SINIFLAR, GÖREVLER VE KUVVETLER

Aristoteles buraya kadar kaç türlü doğru anayasa olduğunu ve onların bozuk biçimlerinin neler olduğunu araştırır. *Politika*'nın IV. kitabında ise Aristoteles politika biliminin incelemesi gereken sorunlara başka ba-

zı önemli sorunları ekler. Politika biliminin ödevi sadece soyut olarak en mükemmel veya iyi rejimi, başka bir deyişle ortada dış engeller olmasa özlemlerimize en uygun düşecek rejimi incelemek değildir; mümkün olan ve fiilen var olan bütün anayasaları, bütün rejimleri incelemektir. O halde Aristoteles bazı politika yazarları (örneğin Platon) gibi ilgisini sadece ideal anayasa üzerine odaklayamaz. Çünkü böyle bir anayasanın gerçekleşemez olduğunu bizzat o anayasayı ileri sürenler de kabul etmektedirler. Aristoteles'e göre bu tür politika yazarlarının mükemmel fikirleri vardır, ancak bu fikirler aynı ölçüde uygulanamaz niteliktedir. O halde politika yazarının ödevlerinden biri ve belki birincisi bu yani ideal, en iyi rejimlerin araştırılması olmakla birlikte, onun bundan başka ve şu tür problemleri de araştırması gerekir: Anayasa nedir? Yasa nedir? Anayasayla yasalar arasındaki ilişkiler nedir? Devletin belli başlı kurumları veya güçleri hangileridir? Devletin parçaları yani onu meydana getiren unsurlar, sınıflar hangileridir? Hangi anayasa genel olarak kabul edilebilir bir anayasadır? Kaç anayasa biçimi vardır? Hangi anayasalar hangi halklar veya sınıflar için uygundur? Anayasalar nasıl korunup devam ettirilebilirler? Hangi anayasa veya rejim içinde yaşanırsa yaşansın, bu rejimi ortadan kaldırma yönündeki teşebbüsler, yani devrimler nasıl önlenebilirler? (IV Kitap, 1. Bölüm)

Anayasa ve Yasalar

Aristoteles anayasayı "bir devlette yetki içeren görevlerin (offices), egemenliğin düzenlenmesi ve her topluluğun gerçekleştirmeyi amaçladığı hedefin belirlenmesi için benimsenen organizasyon biçimi" olarak tanımlar. Bir başka yerde anayasa hakkında yine buna benzer bir tanım verir: Anayasa, "farklı sınıfların sahip oldukları güce uygun olarak devlet görevlerinin düzenlenmesidir." Bu arada Aristoteles yasaların anayasaların ilkeleriyle karıştırılmamaları gerektiğini de söyler: "Yasalar yöneticilerin kendilerine göre devleti yönettikleri ve yurttaşların çiğnemesine izin vermedikleri kurallardır." Aristoteles, anayasaların yasalara göre değil, yasaların anayasalara göre yapılması gerektiğini ve öyle de yapıldıklarını belirtir.

Sınıflar

Anayasalar devletin parçaları veya unsurları olan sınıfların sahip oldukları güce uygun olarak, devlet görevlerinin dağıtımı veya düzenlenmesi olduğuna göre bu sınıfların türüne, hâkim olanın hangisi olduğuna, aralarındaki birleşme ve dengelere göre farklı anayasalar veya siyasal yönetim biçimleri ortaya çıkacaktır.

Aristoteles sözkonusu sınıflarla ilgili olarak farklı sınıflamalar yapar. Bu sınıflamalardan en geniş olanı içine şu grupları veya sınıfları alır: I) Yiyecek üretimiyle uğraşanlar, yani toprağı sürenler (çiftçiler); II) Bir şehrin varolabilmesi için gerekli olan sanatları icra edenler, yani esnaf veya sanatkarlar; III) Alım, satım işleriyle, toptan veya perakende ticaretle uğraşanlar, yani tüccar sınıfı; IV) Ücret karşılığı çalışanlar, yani işçi sınıfı; v) şehri yabancı güçlere karşı savunanlar, yani savaşçılar sınıfı; VI) Adalet dağıtanlar, yani yargıçlar sınıfı; VII) Devlete malları ve mülkleriyle hizmet edenler, yani varlıklılar sınıfı; VIII) Yönetsel işlerle uğraşanlar, yani asıl anlamda yöneticiler sınıfı.

Bir başka yerde bu sınıflama biraz daha geneldir. Burada Aristoteles sözkonusu sınıfları önce ikiye ayırır: Aşağı ve yukarı sınıflar veya halk, avam ve varlıklılar. Daha sonra bu aşağı sınıfı da kendi içinde uğraşlarına göre üçe ayırır: Tarımla uğraşanlar (çiftçiler), ticaretle uğraşanlar (tüccarlar) ve sanatlarla uğraşanlar (sanatkârlar veya zanaatkârlar). Bundan başka varlıklı sınıfın da yine kendi aralarında sahip oldukları servet ve mal mülkün miktarına göre daha alt gruplara ayrılabileceğini kabul eder (IV. Kitap, 4. Bölüm)

Aristoteles'in anayasaları veya siyasal yönetim biçimlerini sınıflamasında işlevsel olan bu ikinci sınıflama, sitede yurttaşları varlıklılar ve varlıksızlar olarak ikiye ayıran sınıflamadır. Oligarşi, daha önce gördüğümüz gibi özü itibariyle varlıklıların servetlerine dayanarak devlet görevlerini paylaşmalarına, demokrasi ise yoksulların özgürlüklerine dayanarak onlar üzerinde hak iddia etmelerine dayanan iki farklı ana rejimdir.

Ancak Aristoteles demokrasi ve oligarşinin de kendi içlerinde bazı farklı türlerinin olduğunu ileri sürer. Demokrasinin birinci çeşidi yoksulların zenginlere herhangi bir üstünlüğü olmamasını öngören,

görevlerin dağıtımında her ikisine de aynı ağırlığı tanıyan türdür. Eğer demokrasinin ölçütü özgürlük ve eşitlik ise zenginler de diğer yurttaşlarla birlikte özgür ve eşit olarak gözönüne alınmak zorundadır. Kuşkusuz halk veya yoksullar daha kalabalık bir sınıf olduğu ve çoğunluğun kararı geçerli olduğu için, demokraside sözkonusu görevlerin dağıtımında yoksullar lehine bir ağırlık ortaya çıkacaktır. Ama görünürdeki bu eşitsizlik sözkonusu rejimin bir demokrasi, hem de demokrasinin bu adı en çok hakkeden türü olmasını engellemeyecektir.

Ancak demokrasinin bir başka türü daha vardır. Bu, yöneticilerin belli bir mülkiyet koşuluna bağlı olarak seçimine izin veren türdür. Bu türde mülkiyet ölçüsü düşük tutulur, ama sürekli olarak gözetilir. Belirlenen miktarın üzerine çıkan kişiler seçilebilirler, ancak onu kaybedenler seçilme hakkını da kaybederler. Demokrasinin üçüncü türü, özgür olan bütün yurttaşların herhangi bir sınırlama olmaksızın yönetim görevlerine seçilebildiği, bununla birlikte yasanın her şeyden üstün olduğu türdür. Bundan bir sonraki ve en aşırı, en olumsuz tür, içinde yasanın değil de çoğunluğun iradesinin hâkim olduğu, çoğunluğun iradesinin yasaları hiçe saydığı ve onların yerine geçtiği türdür.

Aristoteles, yasaların değil çoğunluğun iradesinin hâkim olduğu bu demokrasinin tiranlıktan hiçbir farkı olmadığını düşünür. Burada tek değişiklik bir kişinin keyfi iradesi yerine çoğunluğun keyfi idaresinin geçmiş olmasıdır. Tiranlıktaki tiranın despotluğunun yerini burada çoğunluğun despotluğu almıştır. Bu demokraside tiranın dalkavuğunun yerini demagog yönetici alır. Burada demagog yönetici, halka dalkavukluk eder. Böyle bir demokraside anayasanın varlığından bile söz edilemez.

Aristoteles oligarşininin de dört türünü ayırdeder. Birinci türde bir devlet görevine atanabilmek için mülkiyet koşulu vardır. Yoksullar çoğunluğu oluşturmakla birlikte yönetimde yeralamazlar. Ancak belli bir mülkiyet sahibi olma durumuna eriştiklerinde yönetime katılabilirler. İkinci türde bu mülkiyet koşulu öylesine yukarı çekilmiştir ki varlıklılar arasında bile onu yerine getirenlerin sayısı sınırlıdır. Dolayısıyla bütün görevler doldurulamaz ve dolmayan bu görevleri atanmış gö-

revliler, kendi aralarında toplanıp ortak olarak verdikleri kararlarla doldururlar. Oligarşinin üçüncü türünde devletin herhangi bir görevinde bulunan babanın yerini oğlu alır. Dördüncü türde de görevler kalıtsal olarak babadan oğula geçer ama burada ayrıca yöneticiler yasanın üstünde bir güç teşkil ederler.

Aristoteles'in gerek demokrasi, gerekse oligarşinin bu farklı türleri arasında göreli sempatisi birinci türlere gider. Şüphesiz o ne demokrasiyi ister, ne oligarşiyi. Ama ortada en çok olan, en çok rastlanan rejimler de bunlardır. Bunlar arasında bir seçim yapmak gerekirse Aristoteles demokrasinin ve oligarşinin birinci türlerinin nisbeten iyi olduğunu düşünür. Çünkü bu her iki rejimde de hem yasanın hâkimiyeti vardır, hem de dağıtımda belli bir eşitlik sözkonusudur.

Ama Aristoteles için, siyasal yönetim dediği şeyin bu ikisinden de iyi bir yönetim olduğunu biliyoruz. Siyasal veya anayasal yönetim demokrasiyle oligarşinin bir karışımı, ama bu karışımın daha çok demokrasiye yaklaşan biçimidir. Aristoteles bu karışımın daha çok oligarşiye yaklaşan biçimini ise bir aristokrasi olarak adlandırmamız gerektiğini söyler.

Aristokrasinin yol gösterici ilkesinin *erdem*, oligarşinin *servet*, demokrasinin *özgürlük* olduğunu biliyoruz. O halde siyasal yönetimin yol gösterici ilkesi nedir? Hem servet, hem bireysel özgürlük. Siyasal yönetimin amacı hem zenginlerin hem yoksulların çıkarlarını, hem serveti hem bireysel özgürlüğü kollamaktır. Ama bu nasıl olacaktır?

Aristoteles, siyasal yönetim dediği şeyin, oligarşi veya demokrasi gibi fiilen varolan, uygulanmakta olan bir yönetim biçimi olmadığını kabul eder (Ancak Aristoteles, Isparta'nın biraz siyasal yönetimi andırdığını söyler ve İÖ 411 yılında iktidarın ağır silahlı beş bin kişi tarafından ayakta tutulduğu ve toplantılara katılanlara para ödeme sisteminin kaldırılmış olduğu Atina rejiminin de bu sözü edilen dönemde bir siyasal yönetim olarak adlandırılabileceğini düşünür). Bu anlamda onun Platon'un ideal devleti gibi bir şey olduğu izlenimine kapılabiliriz. Ama Aristoteles'e göre bu doğru değildir. Çünkü Platon'un ideal devletinin insan doğasının temel ihtiyaçlarını, temel özelliklerini

gözönüne almamasına karşılık siyasal yönetim fiilen varolan ve uygulanan oligarşi ve demokrasinin bir karışımı, uygun bir karışımıdır. Demokrasi ve oligarşiden uygun parçaları alıp birbirleriyle uygun bir şekilde birleştirdiğimiz takdirde, bu rejimin fiilen gerçekleşmemesi için ciddi bir neden yoktur.

Aristoteles, bu birleştirmenin nasıl yapılabileceğinin bazı somut örneklerini de verir. Bunlardan biri altın orta, orta yol kuralının uygulamasına dayanacaktır. Örneğin, demokrasilerde halk meclisi üyeliği için mülkiyet koşulu yoktur, buna karşılık oligarşilerde bununla ilgili olarak aranan mülkiyet koşulu çok yüksektir. Şimdi aralarında orta bir yol bulunsa yani hem mülkiyet koşulu aransa, hem de bu koşul sıradan bir yurttaşın bile karşılayabileceği ölçüde düşük tutulsa her iki tarafın da ihtiyaçlarına veya arzularına cevap verilmiş olmaz mı? Kuşkusuz evet. O halde böylece ortaya çıkacak uygun bir birleşim hem demokratlara, hem de oligarklara fazla aykırı gelmeyecektir. Çünkü o, onların önem ve değer verdikleri şeyi gözönüne alan, kollayan bir birleşim olacaktır. Sonuç olarak ortaya çıkan yönetim biçimi veya anayasaya demokrasi de oligarşi de denebilirse, yani bu iki grup insan da onlarda kendilerini bulabilirlerse, durum iyi demektir (IV. Kitap, 8-9. bölümler).

Görevler veya Kuvvetler Ayrımı

Politika'nın IV. Kitabının 14. Bölümü'nde Aristoteles bu kitabın başında bir siyaset bilimcinin ele alması gereken konular içinde belirttiği bir başka konuya, her türlü anayasanın doğru bir biçimde düzenlemek zorunda olduğu belli başlı görev alanlarının neler olduğuna geçer. Bu, çağdaş anayasa veya devletlerde kuvvetler ayrımının karşılığı olan konudur.

Aristoteles'e göre her anayasa, her iyi bir yasa koyucunun gözönüne almak zorunda olduğu üç farklı alanı düzenlemek zorundadır. Bunlardan birincisi kamusal işler üzerinde düşünüp taşınma, onları müzakere etme ve sonuçta karara bağlama alanıdır (Bu yaklaşık olarak bizim bugünkü yasama alanımıza karşılıktır). İkincisi devlet makamlarının hangileri olması, onların yetkilerinin hangi konuları içine

alması ve bu makamlara atanacak kimselerin nasıl seçilmesi gerektiği konularıyla ilgili alandır (Bu da yaklaşık olarak bizim bugün yürütme organının alanı dediğimiz şeye karşılık olmaktadır). Üçüncü ve sonuncu alan ise yargıya ilişkin konuları içine alan alandır.

Devletin birinci unsurunun veya gücünün yetki alanı içine giren konular hangileridir? Aristoteles bunları sırasıyla savaş ve barış yapma, ittifaklar kurma veya bozma, ölüm, sürgün ve kişilerin mallarına el koyma (müsadere) cezaları verme, yürütme organına atanacak kişileri seçme ve onlardan hesap sorma olarak belirler. Bütün bunları karara bağlama hakkı ya vatandaşların tümüne ya bazılarına veya bazıları belli bir gruba, ötekileri başka bir gruba vb. verilebilir. Her şeyin herkes tarafından karara bağlanması demokrasinin ayırdedici özelliğidir.

Aristoteles her şeyin herkes tarafından karara bağlanması olarak tanımladığı demokrasi ilkesinin çeşitli yollarla uygulanabileceğine de işaret eder: Örneğin yurttaşların hepsi sadece yasama ve anayasa konuları için bir araya gelip, diğer işleri sırayla yapabilirler. Veya yasalar yapmak, savaş ve barışa karar vermek ve soruşturmaları yürütmek için bir araya gelebilirler, ama geri kalan işler için kurayla veya seçimle görevlileri atarlar. Bir başka yöntem savaş veya barışa karar vermek, devlet görevlerine atanacak kişileri seçmek ve soruşturmaları yönetmek için yurttaşların bir araya gelmeleri, diğer konuları ise mümkün olduğu kadar seçim yoluyla görevlendirilecek kendi konularında özel bilgi ve beceri sahibi uzmanlara havale etmeleridir. Demokrasinin dördüncü türünde herkes her şeyi müzakere etmek için bir araya gelir, devlet görevlileri hiçbir şey hakkında karar vermezler, sadece ön araştırmaları yaparlar (Aristoteles'in en fazla eleştirdiği demokrasi türünün bu dördüncü tür olduğunu gördüğümüze göre bu demokrasi türünde uygulanan yasama yönteminin onun en fazla eleştireceği bir yöntem olacağı açıktır).

Yürütme görevine gelelim. Aristoteles yürütme organı ile ilgili olarak da birçok konuyu ele alır. Bunlardan birincisi yürütmeyle ilgili görevlere atananların ne kadar süreyle atanmasının (altı ay, bir yıl, daha uzun bir süre, hayat boyu) doğru olacağıdır. İkincisi yine böyle bir göre-

ve sadece bir dönem için mi atamanın ya da birden fazla dönem için mi atamanın daha uygun olacağı ile ilgilidir. Bir başka önemli konu yürütme görevinin kendisinin tanımıyla ilgilidir. Bu görev içine neler girebilir veya girmelidir? Aristoteles devlet görevini kabaca belli tedbirleri görüşmeye, onlar üzerinde hüküm vermeye ve en önemlisi buyruk vermeye yetkili olan görev olarak tanımlar; çünkü bir yöneticinin özel ödevi buyruk vermektir. Bundan başka eğer bir devlet olacaksa, bu devletin varlığı için hangi tür görevlerin veya makamların zorunlu olduğunu, hangilerinin zorunlu olmasalar da topluluğun mutluluğu için yararlı olduğunu da araştırmak gerekir. Aristoteles, büyük bir devlette ayrı ayrı görevlerin ayrı ayrı görevlilere verilmesi gerektiği, buna karşılık küçük devletlerde bir kişiye birden fazla görev verilebileceği görüşündedir. Şüphesiz görevlilerde aranacak özellikler de rejimin türüne yani bir demokrasi mi, oligarşi mi veya başka bir rejim mi olduğuna göre değişecektir.

Aristoteles devletin üç temel organından yargı organını incelemeye de ayrı bir bölüm ayırır. Burada kaç çeşit mahkeme olduğunu –sekiz çeşit mahkeme sayar-, bu mahkemelerin üyelerinin kimler arasından –yani belli bir sınıftan mı, yoksa aralarında bir ayrım yapmaksızın her sınıftan mı– ve hangi yönteme göre –kurayla mı, yoksa seçimle mi– seçilmesi gerektiğini ele alır. Bu konularla ilgili olarak da hem farklı rejimlerde fiilen varolan uygulamalardan söz eder, hem de bazı önerilerde bulunur.

DEVRİM VE İSTİKRAR

Politika'nın V. Kitabının konusunu İÖ 7. yüzyılın başlarından Aristoteles'in kendisinin yaşadığı 3. yüzyıl sonlarına kadar Yunan sitelerinin üzerinde bir hayalet gibi, Demokles'in kılıcı gibi dolaşan *devrim* oluşturur. Daha önce Yunan Orta Çağı'nı takip eden bu dönemde Yunan dünyasında hangi önemli değişikliklerin ortaya çıktığına işaret etmiştik. Bu değişiklikler, bildiğimiz gibi hemen hemen her alanda ve son derece önemli bazı sonuçlarla ortaya çıkmıştı. Hatta ta başlangıçlarından itibaren Yunan filozoflarını meşgul eden ön önemli problemin, varlık ve oluş probleminin Yunan insanının hayatında her alanda ya-

şadığı bu hızlı, çarpıcı değişmenin felsefi plandaki bir görüntüsü olarak gözönüne alınabileceğini belirtmiştik.

Hiç kuşkusuz bu değişikliklerin en çarpıcı ve Yunanlının gündelik alanında en fazla etkisi olanı siyasal ve sosyal alandaki değişikliklerdi. 7. yüzyıldan itibaren Yunan siyaset adamları, kanun koyucuları, filozofları Yunan sitelerinin içinde bulunduğu şiddet dolu devrim ortamı içinde yaşamışlar ve toplumda düzeni, istikrarı, barışı sağlamak için çareler, tedbirler aramışlardır. Solon'un Atina'da gerçekleştirmeye çalıştığı siyasal ve sosyal reformlar bu ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Platon'un kendisi de yarattığı o muhteşem siyasal kuramıyla, aslında temelde devletin istikrar ve güvenlik içinde devam edebileceği bir rejim arayışı içindeydi.

Aristoteles'in kendisi de, gerek Yunan siteleri içinde sürekli bir iç savaşa yol açan, gerekse siteler ve site ittifakları arasında sürekli ve açık savaşlara neden olan bu siyasal ve sosyal mücadeleri ortadan kaldırabilecek pratik, basiretli çareler aramakla meşguldür.

Devrimlerin Nedenleri

Ancak bunun için onun önce devrimlerin genel olarak nedenlerine eğilmesi, arkasından daha özel olarak farklı rejimler içinde devrime yol açan nedenleri ortaya koyması gerekmektedir. Böylece V. kitabın ana planı şu biçimde ortaya çıkar: I) Genel olarak devrimin nedeni veya nedenleri; II) Özel olarak farklı anayasaları veya rejimleri bekleyen tehlikeler; III) Genel ve özel olarak devrimi önlemenin, farklı siyasal rejimleri koruma ve devam ettirmenin yolları, yöntemleri, bunun için alınması gereken tedbirler. Aristoteles'in özellikle bu sonuncu amacı onu ne pahasına ve hangi rejim olursa olsun, "hatta bu rejim isterse tiranlık olsun", onu korumak ve devam ettirmek için siyasal-pratik bilgeliğe uygun önerilerde bulunmaya itmekte ve kitabın bu bölümü daha sonra Doğu-İslâm dünyasında *Hükümdarlara Öğütler, Siyasetname*'ler genel adıyla işaret edilen siyaset yazarlığı geleneğine bol malzeme sağlamaktadır.

Aristoteles ister oligarşi, ister demokrasi, ister örnekleri çok az ol-

makla birlikte monarşi olsun, Yunan sitelerinin tümünde kuytuda bekleyen devrim tehlikesinin, devrimci ruh halinin temelinde adalet hakkında yanlış, tek yanlı veya abartılmış anlayışları görmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi demokratlar herhangi bir bakımdan (özgürlük bakımından) eşit olan insanların her bakımdan eşit olmaları, oligarşi yanlıları ise herhangi bir bakımdan (servet bakımından) eşit olmayan insanların hiçbir bakımdan eşit olmamaları gerektiği yönünde yanlış, tek yanlı, aşırı bir anlayışa sahiptirler. Bu anlayışlarının sonucu olarak, her iki grup da yönetimde sahip oldukları paylarının kafalarındaki bu düşünceye uymadığını gördükleri her seferinde devrime yönelmektedirler. Onların bu düşünceleri yanlış ve bozuk olduğu için sonuçta varılan yer de yanlış ve bozuktur, yani şiddete dayanan ayaklanmadır, devrimdir.

Bununla birlikte Aristoteles demokrasilerin oligarşilere göre devrime daha dayanıklı, daha güvenli olduğunu düşünür. Çünkü oligarşilerde oligarkların hem kendi aralarında birbirlerine düşmeleri, hem de halkla çatışmaları ihtimali olmasına karşılık demokrasilerde halkın sadece oligarklarla çatışma ihtimali vardır. Öte yandan demokrasilerde halkın kendi içinde ciddi anlaşmazlıklar ortaya çıkmaz. Ayrıca esas itibariyle orta sınıfın ağır bastığı rejimin oligarşiden çok demokrasiye benzediğini ve böyle bir toplumda devrimin ortaya çıkma ihtimalinin daha az olduğunu biliyoruz.

Aristoteles her devrimin temelinde bir devrim psikolojisi, bir devrimci ruh halinin bulunduğu kanaatindedir. Demokratlar sözkonusu olduğunda bu devrimci ruh hali kendisini eşitlik arzusunda gösterir: Demokratlar kendileriyle eşit olduklarına inandıkları insanların kendilerinden daha yukarda olmasına tahammül edemezler. Oligarklar sözkonusu olduğunda ise devrim psikolojisinin kaynağında eşitsizlik arzusunun yattığı görülür: Oligarklar da kendilerine üstün olduklarını düşündükleri insanların kendileriyle aynı haklara sahip olmalarını kabul edemezler. Kısaca

> "aşağıda bulunanlar eşit olmak için, eşitler ise üstün olmak için ayaklanırlar. İşte devrimlere yol açan zihin hali budur" (2. Bölüm).

Aristoteles insanları devrim yapmaya götüren öğeleri, yani devrimle elde edilmek istenen amaçları da esas olarak iki grupta toplar: I) Kazanç, II) Şeref kazanma arzusu (veya aynı şey demek olan zarara uğrama ve şerefini kaybetme korkusu).

Aristoteles devrimlere yolaçan, devrimlere götüren genel nedenler olarak ise farklı türden birçok şey sayar. Bunlardan ilki yöneticilerin hırs ve tamahı, başkalarının, halkın zararına olarak kazanç ve şereflerini arttırma arzularıdır. Başkalarına şeref ödülleri verildiğini ve kendilerinin alçaldığını görenler ise devrim yanlısı olurlar.

Devrimlerin ikinci genel nedeni korkudur. İnsanlar ya işledikleri bir suç sonucu cezalandırılacaklarından veya kendilerine bir haksızlık yapılacağından korktuklarında bunu önlemek üzere yönetimi devirmeye kalkarlar.

Baş kaldırma veya başta bulunan yönetimi devirmeye kalkmanın üçüncü genel nedeni olarak, Aristoteles yönetilenlerin yönetenler tarafından küçümsenmesi, aşağı görülmesini gösterir. Oligarşilerde yönetimde payı olmayanlar, çoğunluğu oluşturup kendilerini güçlü hissettiklerinde, bu aşağılanmaya tepki olarak ayaklanırlar. Aynı şekilde demokrasilerde de zenginler devlette hüküm sürdüğünü gördükleri düzensizlik ve anarşiyi horgördüklerinden isyan ederler.

Aristoteles'e göre devrimin dördüncü genel nedeni, devletin herhangi bir parçasında zamanla ortaya çıkan oransız büyümedir. Demokrasilerde zenginlerin sayısının zamanla artması veya ellerinde bulundurdukları mal, mülklerinin büyümesi bir süre sonra baş kaldırmalarına ve yönetimlerinin biçimini oligarşiye dönüştürmelerine yolaçar. Oligarşilerde ise savaşlar veya başka olaylar sonucu yukarı sınıfın sayısında meydana gelen azalmaya karşılık yoksulların sayısında meydana gelen oransız, artış yoksulları rejimin yönünü demokrasiye doğru değiştirecek bir baş kaldırmaya iter.

Bununla birlikte Aristoteles anayasalarda veya rejimlerde her değişikliğin, mutlaka şiddete dayanan bir devrim sonucu ortaya çıkmadığını kabul eder. Seçim hilelerine dayanan değişikliklerin de bir rejim değişikliğine yol açması mümkündür ve bunun örnekleri vardır. Herae'de

önceleri yöneticilerin seçimle işbaşına gelmelerine karşılık zamanla bu usûlün yerini kura çekme almıştır. Çünkü eski yöntemde en başarılı adayların kapı kapı dolaşarak propaganda yapanlar olduğu anlaşılmıştır. Bu ise rejimin yapısında bir değişiklik meydana getirmiştir. Ayrıca mevcut rejime karşı olanların, o rejimin taraftarlarının ihmali veya dikkatsizlikleri sonucu kilit görevlere gelmeleriyle rejimin kendisini değiştirdikleri durumlar da olabilir ve bunun da örneği vardır. Oreus'ta böyle olmuş ve Herakleodoros adlı biri rejimi oligarşiden demokrasiye dönüştürmüştür. Aristoteles ortada büyük çıkarların sözkonusu olduğu rejim değişikliklerine götüren devrimlerin bir kısmının önemsiz nedenlerle veya bahanelerle patlak verebileceğini de sözlerine ekler.

Aristoteles devrimci zihniyeti, devrimlere yol açan ana nedeni ve genel nedenleri bu şekilde ortaya koyduktan sonra, yukarda değindiğimiz gibi her bir rejim için bu analizini devam ettirir. Sırasıyla demokrasilerde, oligarşilerde, aristokrasi ve siyasal yönetiimlerde, monarşinin iki biçiminde, yani krallık ve tiranlıkta anayasaların nasıl ve hangi faktörler altında, hangi seyri izleyerek değiştiğini veya ortadan kalktığını ele alır. Burada da genel olarak iki nedeni ele alır: Dış nedenler ve iç nedenler. Bütün bu analizlerinde Yunan sitelerinin tarihsel gelişimi, bu sitelerde zaman içinde hangi rejimlerin ortaya çıktığı ve yerini hangi nedenlerle yeni rejimlere bıraktığı üzerine geniş bilgisini gösteren bol sayıda örnekler verir.

Önce demokratik bir rejimin içinde ortaya çıkan devrimleri görelim. Aristoteles eskiden, demokratik sitelerin tiranlığa doğru değişmesine karşılık, yenilerde oligarşilere dönüşme yönünde bir eğilimin varlığını ileri sürer. Ancak her iki durumda da aynı neden bulunmaktadır: Halk önderleri olan demagogların halka hoş görünmek veya kişisel güç ve servetlerini arttırmak için mülk sahiplerinin mallarına zorla el koymaları veya onların yönetimdeki paylarını azaltmaları. Bunun sonucunda haksızlığa maruz kalanlar, biraraya gelerek ve bazı durumlarda dışardan da yardım alarak demokrasiyi yıkarlar.

Oligarşilerde meydana gelen devrimlerin kaynağında ise iki neden türü ağır basmaktadır: Oligarşinin kendi içindeki ayrılıklar ve

kendilerine yapılan baskılar sonucu halkın oligarşiye karşı çıkışı. Aristoteles oligarşiyi yine demokrasiye, siyasal yönetime veya tiranlığa götüren bu her iki türden olayların da çeşitli örneklerini verir. Kendi içinde anlaşan varlıklıların meydana getirdiği bir oligarşiyi yıkmak kolay değildir. Ancak bu oligarşi, yönetimden pay alan varlıklıların sayısını gereğinden çok dar tutarsa dışarda kalanlar ayaklanırlar veya yönetimi oligarşiden siyasal yönetime çevirirler veya halkla birleşerek onu demokrasiye doğru değiştirirler. Üyelerinin lüks içinde yaşamasından ötürü yıkılan oligarşiler de vardır.

Oligarşilerin yıkılmasına savaşlar da yardımcı olabilir. Savaşlarda oligarşiler halka güvenmediklerinden paralı askerler tutma yoluna giderler. Bu durumda birliklerinin komutanlığını verdikleri kişilerin kendilerini de devirip tiranlık kurmaları zor olmaz. Bazı oligarşiler ise aşırı despotluk etmeleri yüzünden yıkılırlar.

Aristoteles, aristokrasiler ve siyasal yönetimlerin içinde ortaya çıkan devrimleri araştırmayı da ihmal etmez. Aristokrasilerin yıkılmasının temel nedeni, egemenlikten çok az sayıda insanın pay almasıdır. Geride kalan geniş halk kitlesi, yöneticileri kadar iyi oldukları yönünde bir düşünceye sahip olduklarında, aristokraside devrimin tohumları atılmış olur. Bir başka neden başta bulunan kişilerle aynı liyakate sahip insanların, yukarı görevlerde bulunan kişiler tarafından aşağılanmalarıdır. Bir başka neden zaten güçlü olan bir insanın daha da güçlü olma arzusudur.

Ancak, gerek siyasal yönetim gerekse aristokraside devrimci bir havanın ortaya çıkışının asıl nedeni anayasalarının ilkelerinden sapılmış olmasıdır. Siyasal yönetimin, demokrasi ve oligarşinin iyi bir karışımı olduğunu biliyoruz. Aristokrasi ise bunların erdemle uygun bir biçimde karıştırılmasıdır. Bu uygun karışımın bozulması aristokrasiyi oligarşiye, siyasal yönetimi ise demokrasiye götürür. Ancak bunun tersi de olabilir. Yoksulların baskı altında ezilmesi aristokrasiyi demokrasiye, siyasal yönetimde hakkaniyete dayanan eşitliğin ve bireysel mülkiyetin bozulması ise onu oligarşiye götürebilir.

Aristoteles son olarak tek kişinin egemen olduğu rejimleri (mo-

narşileri) devrime götüren nedenleri ele alır. Bu rejimin, biri iyi diğeri kötü iki türü olduğunu, iyiyi krallığın temsil etmesine karşılık, kötünün bütün rejimler arasında en kötüsü olan tiranlık veya tek kişinin despotça, zorbaca yönetimi olduğunu biliyoruz. Aristoteles önce, krallıkla tiranlık arasındaki temel ayrılık noktalarını belirtir: Krallık aristokrasi gibi liyakate dayanır, kralın kendisi ya da ailesi erdemli davranışlarından ötürü değerli insanlar tarafından seçilmiş ve yükseltilmişlerdir. Tiran ise halkın arasından çıkmıştır ve yukarı sınıflara karşı kendilerini koruması için halk tarafından seçilmiştir. Kralın amacının varlıklı sınıfları haksız muameleden ve halkı hakaret ve baskıdan korumak olmasına, yani genel olarak kamunun yararı olmasına karşılık tiranın amacı kendi kişisel çıkarını gerçekleştirmektir. Kralın hedefinin şeref olmasına karşılık, tiranınki hazdır. Bundan dolayı onlar arzularında da birbirlerinden ayrılırlar: Tiran para toplar, kral şeref verici şeyler. Bunun bir nedeni de tiranın kendini korumak için ücretli askerlere ihtiyacı olmasıdır. Oysa kralın koruyucuları yurttaşlardır.

Aristoteles, krallık veya tiranlık olsun bir monarşiyi devrime götüren nedenlerin öteki rejimlerdekine benzer olduğu düşüncesindedir. Uyruklar yöneticilerine korkularından veya onu aşağı gördüklerinden veya onun tarafından haksız bir muameleye maruz kaldıklarından dolayı ayaklanırlar. Bu haksız muamelenin en sık rastlanan şekli hakarete uğramak veya aşağılanmaktır. Diğer şekli ise insanların mal mülklerinin ellerinden zorla alınmasıdır. Yöneticilerin bunları yapmalarının nedeni ise genel olarak insanın hırsı, tamahı, her şeyi, her türlü servet ve ayrıcalığı, ünü, şerefi yalnız kendisi için istemesidir. Aristoteles, yönetilenlerin maruz kaldıkları haksız muamele, hakaret, cinsel tacize uğrama ve benzerlerinin doğurduğu öfke, kızgınlığın sonucu meydana gelen baş kaldırma ve rejim değişikliklerinin çok sayıda örneğini verir. Bunlara yine yönetilenlerin cezaya uğrama korkusu, yöneticiyi aşağı görme duygularının doğurduğu başka ayaklanma örneklerini ekler, ayrıca özel olarak tiranlara karşı duyulan nefret ve öfkenin türlerini ve sonuçlarını da araştırır.

Devrimleri Önlemenin Yolları

Bundan sonra sıra bütün bu farklı rejimlerde devrimleri önlemenin yollarını incelemeye gelir. Bu yolların bir kısmı genel, bütün rejimler için geçerli olabilecek tedbirleri içerir; bir kısmı ise rejimin özelliğine göre değişen şeylerdir. Aristoteles, birinci türden tedbirler bağlamında, devlet görevlerinde bulunmanın bir kazanç kaynağı olmamasını sağlayacak yasal ve özellikle mali düzenlemeler yapılmasının her türlü anayasanın veya rejimin korunması için üzerinde durulması gereken en önemli şey olduğu görüşündedir. Bunun basit ve kolayca görülebilecek nedeni halkın yöneticilerin kamu parasını iç etmelerine karşı duydukları öfkedir. Onun bir başka kötü sonucu ise ne kamu görevinde bulunma yönünde bir arzusu, ne bilgi ve uzmanlığı itibariyle bu görevleri işgal etmeye liyakati bulunmayan insanların, sırf bir kazanç kapısı olarak gördükleri için bu görevlere talip olmalarıdır.

Aristoteles anayasanın kurallarına aykırı hiçbir şey yapılmaması için tedbir alınmasını, önemsiz gibi görünen değişikliklere bile en ufak bir hoşgörü gösterilmemesini yine genel olarak bütün anayasaların korunması için önemli genel bir çare olarak görür. Çünkü yurttaşların anayasalarının önemsiz veya küçük bir noktasını savsaklamaları, onları gelecekte anayasanın daha önemli bir noktasını da huzursuzluk duymadan değiştirebilecekleri bir ruh haline sokar. Bu yola bir kez girildiğinde ise anayasanın bütün yapısının değişmesine yol açacak süreç başlamış olur.

Aristoteles genel ve özellikle demokrasi için daha da geçerli bir önlem olmak üzere, yöneticilerin veya kamuda görev alanların görev sürelerinin fazla uzun tutulmaması gerektiği görüşündedir. Çünkü kısa bir görev süresi içinde haksızlıklar yapmak, uzun bir görev süresi içinde olduğu kadar kolay değildir ve uzun süre başta kalmaları, yöneticilerin egemenlik tutkularını kökleştirebilir. Bunun sonucu ise gerek demokrasilerde gerek oligarşilerde tiranlık tehlikesinin ufukta görünmesidir.

Aristoteles benzeri bir kaygıdan hareketle, kamu görevlilerinin elinde fazla veya aşırı güç bulunmasının da rejimi devrime götürecek

tehlikeler yaratacağını düşünür. Herhangi bir kişinin elindeki gücü oransız büyütmemenin, onu ancak uzun zaman aralıklarıyla yavaş yavaş yükseltmenin, birdenbire çok ilerlemesine fırsat vermemenin gerek demokrasi, gerek oligarşide, hatta daha genel olarak her anayasada ortak bir uygulama kuralı olması gerektiğini söyler.

Tek bir kişinin veya ailenin olaganüstü güçlenmesine karşı ileri sürülebilecek gerekçeler, toplumun herhangi bir kesiminin olağanüstü zenginleşmesine karşı da ileri sürülebilir. Gerek zenginlik gibi maddi şeyler gerekse onur vb. gibi manevi kazançlar yalnız bir kesime bırakılmamalı, mümkün olduğu kadar farklı kesimlere dağıtılmalıdır. Aristoteles eşitsizliğin, daha doğrusu eşitsizlik duygusunun insanları devrime götüren en önemli neden olduğunu düşündüğü için yoksulları zenginlere katmak veya orta halli olanların sayısını çoğaltmak yönünde gösterilecek her çabanın devrime karşı etkili iş görebileceğine inanır.

Aristoteles, genel olarak yönetimde nitelik ve nicelik ayrımı yapar ve istikrarlı bir rejimde hem niteliğin, hem de niceliğin hesaba katılması gerektiğini savunur. Nitelikle kastettiği şey, yöneticilerin sahip olmaları gereken özellikler, şüphesiz olumlu özellikler, erdem ve bilgilerdir. Nicelikten kastettiği ise yönetimden pay alacak kişilerin sayısı, miktarıdır. Kafasındaki ideal yönetim biçimi yöneticilerin sözkonusu niteliklerini ön plana alan aristokrasi (en iyilerin yönetimi) olmakla birlikte Aristoteles'in "mümkün olan en iyi yönetim biçimi" olarak siyasal yönetimi önermesinin nedeni, bu ikincinin nicelik ölçütünü de en az birinci ölçüt kadar önemli görmesi ve yerine getirmesidir. Çünkü Aristoteles, sayının bir güç ögesi olduğunu söyler ve siyasal yönetimleri aristokrasiye karşı daha başarılı kılan şeyin bu sayı, çokluk öğesini hesaba katması olduğunu savunur. Çok sayıda kişinin eşit paylarının olduğu bir yerde daha çok doyum vardır. Aristoteles'in devrimin önlenmesiyle ilgili olarak bundan çıkardığı genel sonuç, nitelikle niceliğin uygun bir karışımının olduğu böyle bir rejimin diğer rejimlere oranla devrime karşı daha dirençli olacağıdır

Bununla birlikte Aristoteles anayasal istikrarın ve huzurun sağlanmasına en önemli katkıyı sağlayacak şeyi, yurttaşların uygun eğiti-

minde bulur. İnsanlar içinde yaşadıkları anayasal rejiminin ilkelerine göre, yani eğer bu rejim demokratik ise demokratik, oligarşik ise oligarşik olarak yaşamak üzere eğitilmezlerse, ona uygun alışkanlıkları kazanmak üzere yetiştirilmezlerse kolayca yoldan çıkabilirler.

Aristoteles'in anayasaların bozulmasının nedenleri ve onların korunması için alınması gereken tedbirler, yapılması gereken şeylerle ilgili yaptığı genel açıklamalar ve önerdiği genel tedbirler bunlardır. Bu açıklamalarında onun Yunan dünyasındaki farklı rejimlerin ortaya çıkışı ve çöküşüne ilişkin geniş tarihi bilgisine tanıklık ettiğimiz gibi önerdiği tedbirlerde de insanların psikolojisi, siyasal şeylerin yapısı ve doğası hakkındaki derin bilgi, gözlem ve teşhislerinin ürünü olarak ortaya çıkan olgun ve pratik bilgeliğinin verimli sonuçlarını görmekteyiz.

Siyasal Realizmden Makyavelizme

Aristoteles bununla da yetinmez. Anayasaların, siyasal istikrarın korunmasına verdiği büyük önem, zaman zaman siyasi muhafazakârlık veya konformizm diye adlandırabileceğimiz tutumun ötesine geçerek, onu makûl ve meşru bir siyasi realizmden siyasal Makyavelizm diye adlandırmamız gereken bir noktaya götürür. Aristoteles o zaman ancak böyle bir noktadan ve bakış açısından bakıldığında kabul edilebilecek bazı önerilerde bulunur. Bu özellikle tiranlığın korunmasına ilişkin sarf ettiği bazı sözler ve görüşlerde açıkça kendini göstermektedir. Gerçi buralarda Aristoteles dikkatli bir dil kullanır, ileri sürdüğü görüşlerin veya yaptığı önerilerin kendisinin tasvip ettiği veya onayladığı görüşler, öneriler olduğunu açıkça söylemez. Ancak daha önceki bölümlerde karşılaştığımız yöntemini ve bu bölümün genel havasını gözönüne alırsak bu görüş ve önerilere kendisinin de katıldığını söylememiz doğru olacaktır.

Aristoteles'e göre tiranlıkların uzun ömürlü olmasını sağlamak için birbirlerinden farklı iki yöntem vardır. Birincisi, çoğu tiranın izlediği yönetim ilkesi olduğu için geleneksel denebilecek ve özellikle Pers hükümdarlar tarafından işlenmiş olan yöntemdir. Bu yöntemin bir uygu-

laması, tiranın iktidarı için tehdit teşkil edebilecek sivrilmiş kişileri ortadan kaldırmasıdır. Yöntemin başka uygulama usûlleri tiranın toplumsal, kültürel ya da benzeri amaçlarla insanların biraraya gelmelerine izin vermemesi, yurttaşlarda bağımsızlık ve kendine güvenme duygularının gelişmesine engel olması, şehirde yaşayanları her zaman gözünün önünde tutması, uyrukları arasında söylenen ve yapılan her şeyden casusları, muhbirleri aracılığıyla haberdar olması, kendisine karşı çıkma potansiyeline sahip ileri gelen kişilerin bir araya gelip bir güç teşkil etmelerini önlemek için onlar arasındaki çatışmaları kışkırtması, yalanlarla dostu dosta, halkı varlıklılara, varlıklıları birbirlerine düşürmesidir. Bundan başka uyruklarını, silah alacak paraları olmayacak ve kendi gündelik, zor işlerinden zaman bulup da ayaklanmaya kalkışamayacak derecede yoksulluk içinde tutması da, bu tür geleneksel bir önlem ödevi görebilir. Bir başka geleneksel önlem de uyruklarını oyalaması ve onları bir lider ihtiyacı içinde tutmak için başka devletlere karşı savaş açmasıdır.

Aristoteles Pers tipi geleneksel tiranlığı koruma yöntemlerinin yanında daha başka ve daha "modern", daha ustaca yöntemlerin de olduğunu söyler. Bu yöntemlerin özü tiranın kral olmadığı halde kral gibi "davranması", öyle olmadığı halde kurnazca kral rolü "oynaması"dır. Örneğin o, ilk olarak sanki halkın hazinesinin koruyucusuymuş gibi davranacaktır. Bu onun sanki bir tiran değilmiş de, halkın mülkiyetinin savunucusuymuş gibi görünmesine hizmet edecektir. Sonra tiran bütün zevklerinde ılımlı olmalı, olamıyorsa hiç olmazsa ılımlıymış gibi davranmalıdır. Dindar bir adam değilse bile hiç olmazsa Tanrı hizmetinde başka herkesten daha gayretli, daha ciddi görünmelidir. Çünkü insanlar, yanında veya arkasında Tanrı'nın olduğu birine karşı ayaklanmaktan korkarlar. Sonra tiran şerefleri kendi dağıtmalı, ama cezaları verme ve uygulama işini görevlilere ve mahkemelere bırakmalıdır. Böylece, kimsenin kendisine karşı öfke duymamasına dikkat etmelidir. Bazı insanlar mal mülklerinin ellerinden alınmasına, bazı insanlar ise onurlarını kaybetmeye en büyük kötülük olarak bakarlar. Tiran akıllı olmalı, düşüncesiz davranmamaıı, bu ikincilere karşı ya hiçbir şey yapmamalı veya yapmak zorunda kalırsa onların bunu ba-

balarının kendilerine karşı sevgilerinden ötürü yaptıkları bir eylemmiş gibi düşünmelerini sağlamalıdır. Tiran gençlere sulanmamalı, eğer bunu yapmamak elinde değilse o zaman hiç olmazsa bunu onların kendilerine karşı duyduğu sevgisinden kaynaklandığını düşünmelerini sağlamalıdır (V. Kitap, 11. Bölüm).

Bütün bu bölümde Aristoteles'in sözünü ettiği bu yöntemlerin, yukarıda belirttiğimiz gibi siyasal realizmin veya pratik bilgelikle, basiretin sınırlarını zorlayan Makyavelizm hatta düpedüz ahlâksızca teklifler olduğu açıkça görülmektedir.

İDEAL DEVLET

Politika'nın son iki kitabı Yunan siyaset felsefesi geleneğine uygun olarak en iyi siyasal yönetimin, ideal bir sitenin nasıl olması gerektiği konusuna ayrılmıştır. Ancak Aristoteles'in bu konuyu ele alma ve işleme tarzı Platon'un *Devlet*'inden ziyade *Yasalar*'ına benzemektedir. Platon'un *Yasalar*'ının *Devlet*'e göre gösterdiği önemli farklılığın empirik dünyanın şartlarını daha büyük ölçüde gözönüne alan bir bakış açısı farklılığı olduğunu görmüştük. İkinci olarak Platon'un *Yasalar*'da *Devlet*'e oranla daha dar ve teknik anlamda siyasal konulara eğildiğini, örneğin devleti meydana getiren sınıflar, anayasa, anayasal organlar, yasama, yürütme, yargıya ilişkin kurum ve uygulamalar, yasaların niteliği gibi kamusal hayatla ilgili bütün konulara özel ve somut olarak yer verdiğini söylemiştik. Bunlar iyi bir sitenin nüfusu, üzerinde kurulacağı yerin coğrafi, fiziksel özellikleri, topraklarının büyüklüğü, toprakların yurttaşlar arasında nasıl paylaşılacağı, evlilik, bekarlık, nişan, çeyiz, düğün, nikaha ilişkin meselelerin nasıl düzenleneceği, meclisler, mahkemeler, komisyonların üyelerinin nasıl seçileceği, dinsel törenlerin nasıl düzenleneceği vb. gibi sayısız özel konuyu içine almaktaydı. Aristoteles'in *Politika*'sının son iki bölümü daha az ayrıntılı olarak bu tür konularla, bunlar arasında da özellikle yurttaşların eğitimi konusuyla ilgilenmektedir.

Aristoteles, *Politika*'nın VII. kitabına mutlu bir yaşam için gerekli olan iyilerin neler olduğuna ilişkin genel bir tespitle başlar. Bu iyi-

ler başlıca üç gruba ayrılırlar: Dışsal iyiler, bedene ilişkin iyiler ve ruha ilişkin iyiler. Herkes mutlu bir insanın bu üç tür iyiye sahip olması gerektiği üzerinde görüş birliği içindedir. Ancak bunların göreli önlemleri üzerinde böyle bir görüş birliği yoktur. Aristoteles'in bu konudaki kendi görüşü şudur: Servet, güç, ün gibi dışsal iyiler mutluluğun amacı değil, araçlarıdır ve araç olarak işlevlerini yerine getirebilmeleri için bunların belli bir sınırı aşmamaları gerekir. Onlara gereğinden fazla ölçüde sahip olmanın, bir yararı olmadığı gibi zararı bile olabilir. Buna karşılık ruha ilişkin iyiler amaç-iyidirler ve onlarda bir sınır yoktur. Şimdi birey için geçerli olan bu durum devlet için de geçerlidir. Yani devletin de var olması, daha doğrusu mutlu bir devlet veya erdemli bir sitenin var olması için gerekli olan bazı dışsal iyilere ihtiyaç vardır, ama bunlar devletin amacı olmadığı gibi onların fazlası siteyi tehlikeye sokar. Bu, sitenin gereğinden fazla zenginliğe veya güce sahip olmaması veya sırf bunlar için yaşamaması, bunları gerçekleştirmeye çalışmaması anlamına gelir: "O halde gerek bireyler gerek devletler için en iyi hayat, erdemin iyi eylemler gerçekleştirmek için yeter derecede dışsal iyiye sahip olduğu erdemli hayattır."

Aristoteles'in gerek birey gerekse devlet için dışsal iyilerin ilk planda gelmediği ve onların ancak bir araç-değere sahip olduğu şeklindeki görüşü, devleti zenginlik veya güç için varolan veya ne kadar zenginse, egemenliği altına aldığı ülkeler ne kadar çoksa o kadar iyi bir devlet olacağı görüşlerini yanlış görüşler olarak nitelemesine yol açar. Bu, pratikte temel ilkesi güç gibi görünen İsparta türü devletlerin mahkum edilmesi anlamına gelir. Aristoteles özellikle kendi yaşadığı çağda çoğu kişinin hayranlığını kazanan İsparta türü devletlere açıkça karşı çıkar: İnsanların rızaları olmaksızın onları yönetmenin veya onlara egemen olmanın devlet adamlığı ile hiçbir ilgisi yoktur. Hiçbir hekim, hastasının rızası olmaksızın onu zorla iyileştirmeye kalkışmazken, hiçbir kaptan yolcuların rızası olmaksızın onları dediğine inandırmak veya onları zorlamak istemezken iyi bir devlet adamı nasıl olur da rızaları olsun olmasın başkalarını nasıl yöneteceğini, onlara nasıl hükmedebileceğini düşünmeyi ana ödevi olarak görebilir?

Despotça egemenlik ancak doğaya uygun olduğu zaman doğrudur. Örneğin eti yenebilen hayvanları kesip yemek doğaya uygun olduğu için despotça egemenlik içine girer. Ama kimse insanları avlayıp yemeye kalkmaz. Başka bir ifade ile güç, hak demek değildir. Hak, adalete uygun olandır. Adaleti hiçe sayarak insanlara egemen olmaya kalkmak doğaya ve yasaya aykırıdır. Aristoteles'in bundan çıkardığı diğer önemli bir sonuç savaş için alınan her tedbirin en üstün bir amaç olmadığı, ancak devletin veya sitenin korunması için bir araç olması gerektiğidir. Aristoteles böylece açıkça devletler arası ilişkilerin ilkesi olarak güç uğruna savaşı, saldırı savaşını mahkum eder.

İdeal Devletin Koşulları

Bu ilk düşüncelerden sonra asıl konumuza, ideal bir devletin tasvirine geçelim. Bununla ilgili olarak ele alınması gereken ilk sorun, ideal veya mükemmel devletin şartları, yani kendileri olmaksızın devletin en iyi devlet olamayacağı maddi, fiziksel şartların, devletin malzemesi veya maddesi diyebileceğimiz unsurların neler olduklarıdır. Daha somut olarak bunlar bir devleti meydana getiren insanların sayısı (nüfus) ve özelliği, bu devletin üzerinde var olacağı toprağın (ülke) büyüklüğü ve niteliği, sözkonusu nüfusun hangi sınıflardan meydana geleceği, toprağın kimler arasında ve nasıl paylaşılacağı, şehrin yerleşme düzeni, tapınaklar, mahkemeler, pazar yerleri vb.nin yerleşme düzeni içindeki yerleri gibi daha ziyade yukarda dışsal iyiler olarak tanımlananlar grubuna giren şeylerdir.

Aristoteles'in bir devleti meydana getirecek insanların sayısı ile ilgili düşüncesi Platon'unkine benzer. Çoğu insan bir sitenin mutlu olması için büyük olması gerektiğini düşünür. Ama büyüklükten kastedilen şey onun içine aldığı insanların sayısı ise bu görüş yanlıştır. İdeal bir devletin nüfusu, yerine getireceği işle orantılı olmalıdır. Site bir kalabalık değildir, farklı işleri yapan gruplardan meydana gelen bir topluluktur. Dolayısıyla bu farklı işleri yapacak sınıfların uygun oranından meydana gelen bir site doğru sitedir. Gereğinden fazla bir nüfus, siteyi idare edilemez bir duruma sokar. Gereğinden az bir nüfus ise

onun varlığı ve mutluluğu için gerekli olan işleri yerine getirmesine engel olur. Aristoteles, bu ölçülere uyan ideal bir nüfusun ne olduğu konusunda somut bir görüş belirtmez. Ama adalet sorunlarında doğru karar verebilmek ve devlet görevlerine seçilecek insanları doğru seçebilmek için yurttaşların birbirlerini tanımaları ve ne tür insanlar olduklarını bilmelerinin gerekli olduğunu söyler. Bu ölçüleri gözönüne aldığımızda yurttaşların birbirlerini şahsen tanımaları gereken bu sitenin nüfusunun, yurttaş olmayanları (kadınlar, çocuklar, yabancılar vb) da gözönüne alırsak en fazla yüz, yüz elli bin kişiden meydana geleceği yönünde bir tahminde bulunabiliriz Aristoteles'in bu konudaki kendi sözü bir şehrin nüfusunun ideal sınırının "iyi bir hayatın gereklerini yerine getirebilecek ve tek bir bakışta görülebilecek kadar büyük" olması gerektiği şeklindedir.

Aristoteles ideal bir sitenin topraklarının büyüklüğü, konumu, havası, iklimi, kısaca coğrafi özellikleri ile ilgili olarak da bazı belirlemeler ve sınırlamalar getirir. Temel koşul, toprakların sözkonusu nüfusu besleyebilecek ve gerekli olan her türlü ürünü yeterli miktarda üretebilecek bir büyüklükte ve özellikte olmasıdır. Bunun yanında hem deniz hem kara ulaşımı bakımından elverişli, dış saldırılara karşı savunulabilir olması, kurulacağı yerin mümkünse bir yamaç olması, uygun rüzgârlara, sağlıklı su kaynaklarına vb. sahip olması gibi şeyler de şehir için önemlidir.

Acaba insanların sayısı gibi onların sahip olmaları gereken nitelikleri, karakter özelliklerini de gözönüne almalı mıyız? İdeal bir devletten veya siteden söz ettiğimize göre bu konuyu da ele almamamız için hiçbir neden yoktur. Aristoteles tanıdığı dünyada ideal bir devlet kurmak için gerekli olan karakter özelliklerine en yüksek ölçüde sahip bir ulus olarak Yunanlıları görmektedir. Ona göre soğuk iklimde, yani Avrupa'da yaşayan uluslar veya halklar enerjik, ama zekâ ve beceri bakımından yetersiz insanlardan meydana gelmektedir. Bundan dolayı, onların göreli özgürlükleri vardır, ama siyasal organizasyonları yoktur ve başkalarını yönetme yeteneğinden yoksundurlar. Asya halklarına, Perslere gelince, onlar zeki ve beceriklidirler, ama onların da ce-

saret ve iradeleri yoktur. Bundan dolayı sürekli olarak uyrukluk ve kölelik konumunda yaşamaktadırlar. İkisi arasında bulunan Yunan ulusu ise hem zeki ve becerikli, hem de cesaret ve irade sahibidir. Bundan dolayı da özgürdür ve uluslar arasında en iyi yönetilendir. Yunanlılar tek bir devlet olsalar bütün dünyayı yönetebilecek yetenektedirler (Ancak Aristoteles ideal bir devlet olarak siteden başka bir formu kabul etmediği için bu son fikri geliştirmez). Sonuç olarak ideal bir devletin yurttaşları işte bu tür insanlardan meydana gelmelidir.

İdeal Devletin Yurttaşları

Peki bu devlet, daha doğrusu onun nüfusu hangi gruplardan, sınıflardan oluşacaktır ve bunların hangilerine yönetimden pay verilecektir? Bu devlette kimler yurttaş olarak kabul edilecektir? Aristoteles bunun için önce kendileri olmadan sitenin olamayacağı şeyler ve faaliyetlerin, işlerin bir listesini yapar. Bunlar; I) Yiyecekler, II) Zanaatlar (çünkü hayat, araç gereç gerektirir), III) Silahlar (çünkü gerek dış saldırganlara, gerekse içerde yasayı ihlâl edenlere karşı otoriteyi korumak için onlara ihtiyaç vardır; IV) servet (çünkü gerek iç ihtiyaçlar, gerekse dış, savaş ihtiyaçları için belli bir gelir gereklidir); V) dinsel ihtiyaçlar; VI) bütün bunlardan daha önemli olmak üzere kamu yararının ne olduğu ve insanlar arasındaki ilişkilerde haklı olan şeyin ne olduğu üzerinde karar verme ihtiyacıdır. Daha sonra bu şeyler veya işlere karşılık olacak, onları yerine getirecek insan gruplarını sayar: Çiftçiler, zanaatkârlar, askerler, zenginler, rahipler veya din adamları, yargıçlar.

Şimdi bu işlerin hepsi herkes tarafından mı, yoksa her biri başka bir grup insan tarafından mı, nihayet üçüncü bir şık olarak bazıları belli gruplar tarafından, bazıları ise herkes tarafından mı yapılacaktır? Aristoteles bu soruya cevap vermek için önce bu işlerin hangilerinin yurttaşlık işleri olduğu veya hangi işleri yapanların yurttaş sayılıp diğerlerinin yurttaş sayılmayacağını araştırır. Ona göre ne el sanatları ile uğraşan zanaatkârlar ne de tüccarlar yurttaş sayılmayacaklardır, çünkü onların uğraşları soylu uğraşlar değildir ve onların hayatı erdemli olmaya uygun değildir. Aynı şekilde çiftçiler veya tarımla uğra-

şanlar da sitenin bir parçası olmamalıdır, çünkü erdemin geliştirilmesi ve siyasal görevlerin yerine getirilmesi için boş zamana (leisure) ihtiyaç vardır ve bu tür insanların bunlar için gerekli boş zamanları yoktur. O halde yurttaş olarak geriye savaşçılar, rahipler ve kamu işleri üzerinde karar vericiler kalmaktadır. Daha genel olarak bakarsak bu sonuncuları, Platon'un yaptığı gibi yöneticiler genel başlığı altında da toplayabiliriz. Çiftçiler, tüccarlar, zanaatkârlar ve tüccarlar, sitenin var olması için gereken gruplardırlar, ama onlar sitenin parçaları değildirler. Buna karşılık diğerleri hem sitenin kendileri olmaksızın olamayacağı gruplardır, hem de sitenin gerçek anlamda parçalarıdır.

Daha önce de gördüğümüz gibi Aristoteles, toprağın ortak mülkiyet altında bulunmasından hoşlanmaz. Ancak ürünlerin paylaşılması için ortaklaşa bir sisteme karşı değildir. O halde toprağın mülkiyeti askeri ve sivil yöneticiler grubuna ait olacak, ancak onların işletilmesinde köleler, işçiler vb. kullanılacaktır. Yöneticiler grubunun savaş, din ve sivil yönetim, yargı işlerini nasıl yerine getireceklerine gelince, Aristoteles'in bu konudaki önerisi açık ve basittir: Gençlerin gücü, yaşlıların bilgeliği vardır. Savaşmak güç, yönetmek ise bilgelik gerektirir. O halde aynı insanlar, yurttaşlar gençken savaşçı, yaşlandıklarında yönetici olacaklar, daha yaşlandıklarında veya emekliliklerinde ise din işlerini yürüteceklerdir.

İdeal Devlette Yurttaşların Eğitimi

Aristoteles, bu noktadan *Politika*'nın sonuna kadar özel olarak eğitim konusuyla ilgilenir. Bir şehrin iyi ve erdemli olması, o anayasayı paylaşan insanların iyi ve erdemli olmasına bağlıdır. O zaman sorun insanların nasıl iyi ve erdemli olacağıdır. İnsanları iyi ve erdemli kılan üç şey vardır: Doğa, alışkanlık ve akıl. Önce herkesin bir hayvan olarak değil de insan olarak doğması gerekir. İkinci olarak gerek bedensel, gerek ruhsal belli bir karaktere sahip olması gerekir. Bazı niteliklere doğuştan sahip olmanın bir yararı yoktur, çünkü onlar alışkanlık sonucu değişirler ve onları iyi veya kötü yapan şey alışkanlıktır. Üçüncü olarak insan akla sahiptir. Bundan dolayı insanda doğa, alışkanlık ve ak-

lın birbirleriyle uyum içinde olması gerekir. Ama onlar her zaman birbirleriyle uyuşmazlar. Akıl doğru olduğunu söylediğinde insanlar doğa ve alışkanlıklarına aykırı şeyler yapabilirler. İşte eğitimin rolü burada ortaya çıkar.

Aristoteles'in eğitim felsefesinin ayrıntılarına girmeden bazı önemli noktalarına işaret edelim: Aristoteles'in eğitimden anladığı şey, esas olarak yurttaşın yurttaş olarak eğitimidir. Yurttaş sırayla ve zamanla hem yönetilen, hem de yöneten olacağına göre onda hem yönetilme, hem de yönetme ile ilgili huyların yaratılması, erdemlerin geliştirilmesi gereklidir. Yurttaş hem yasalara uymaya itaatli, hem de yasalar yapma ve yürütmeye yetenekli olarak yetiştirilmelidir.

Ayrıca ruhun iki kısma, akıllı kısımla, akıllı olmamakla birlikte aklın buyruğunu dinlemeye hazır kısma bölündüğünü biliyoruz. Ruhun bu bölümlenmesine karşılık olan teorik erdemlerle ahlâksal veya karakter erdemlerinin varlığını da biliyoruz. Ruhun akıllı bölümü, akıllı olmayan bölümünden, akıllı bölümüne ilişkin erdemler diğer bölümüne ilişkin erdemlerden daha üstün olduğuna göre, eğitimde en önem verilmesi gereken şeyin teorik erdemleri geliştirmek olacağı, ondan sonra sırasıyla karakter erdemlerini ve bedensel iyileri gözönüne almak gerekeceği açıktır. Ancak bu öncelik, zamansal öncelik değildir, değer önceliğidir. Zamansal bakımdan ise beden ruhtan önce varolduğu gibi insanda akıl yürütmeyen kısım, akıl yürüten kısımdan önce gelir. Bunun bir kanıtı öfke, istek ve arzunun çocuklarda ta doğuştan itibaren var olmasına karşılık akıl ve kavrayışın daha sonra ortaya çıkmasıdır. Bundan dolayı Aristoteles zaman bakımından bedenin eğitiminin, ruhun eğitiminden önce gelmesi, ruhun iştah veya arzu ile ile ilgili eğitiminin, yani ahlâkî eğitimin bunları takip etmesi, aklın eğitiminin, teorik eğitimin ise en sonunda verilmesi gerektiğini düşünür.

Aristoteles, eğitimin başlangıç tarihini ta bebekliğe kadar götürür ve daha sonraki eğitimi de belli yaşlara göre değişen dönemlere ayırır. Birinci dönem bebeklikten beş yaşına kadarki süreyi içine alır ve esas olarak çocuğun sağlıklı, dayanıklı bedene sahip olmasını hedefler.

Bundan sonraki eğitimi iki aşamaya böler: Yedinci yaştan ergenliğe ve ergenlikten yirmi bir yaşına kadarki dönem.

Eğitimin, özel ellerde ve özel bir iş olarak mı yapılması, yoksa devlet tarafından bir kamu görevi olarak mı yürütülmesi konusunda Aristoteles, açıkça ikinci görüşü savunur. Eğitim ailelere bırakılamayacak kadar önemli ve ciddi bir iştir. Bundan dolayı kamuya bırakılmalı ve herkes için aynı olmalıdır.

Genel olarak değerlendirirsek, Aristotelesçi eğitim anlayışının temelinde yararcıdan çok ahlâkçı, çoğulcu olmaktan çok tekbiçimci, bireyci olmaktan çok devletçi veya kamucu bir bakış açısının yattığını söyleyebiliriz. Aristoteles'in çocukların eğitiminde en önemli bir yer tutan oyunlar hakkında bu ahlâkçı anlayışının etkisini gördüğümüz gibi, onlara hangi hikâye ve masalların anlatılacağı, hangi resimlere bakıp hangi kitapları karıştıracakları, hangi temsilleri seyredip hangi müzikleri dinleyecekleri konusunda da hocası Platon'dan miras aldığı bu ahlâkçı, tekbiçimçi ve kamucu tutumunun izlerine rastlamaktayız. Aristoteles bu anlayışını yine hocası Platon gibi sitede ne çeşit insanların ne zaman birbirleriyle evlenecekleri, ne zaman ve hangi aralıklarla çocuk yapacakları, çiftlerin hangi mevsimde cinsel ilişkide bulunacakları ve doğacak çocukların hangilerinin ölüme terkedilip, hangilerinin yetiştirileceği vb. konularını belirlemeye kadar götürmektedir.

11

Hitabet Kuramı veya Retoriği



"Retorik faydalıdır, I) Çünkü doğru ve haklı şeyler doğal olarak karşıtlarına üstün gelme eğilimine sahiptirler, öyle ki *eğer yargıçların kararları olmaları gerektiği gibi ortaya çıkmıyorlarsa, yenilgiden konuşmacıların kendilerinin sorumlu tutulmaları ve onların kendilerinin kınanmaları gerekir.* II) Ayrıca bazı topluluklar önünde en kesin bilgiye sahip olmak bile söylediğimiz şeylere inanılmasını kolaylaştırmayacaktır, *çünkü bilgiye dayalı kanıt öğretim gerektirir ve öyle insanlar vardır ki onlara bir şey öğretilemez.*"

Retorik, 1355 a 20 - 1355 b 3

Bir Ortaçağ duvar
freskinde Aristoteles.

Kabaca "güzel ve etkili konuşma sanatı" olarak tanımlayabileceğimiz retoriğin veya hitabetin, Aristoteles'e gelinceye kadar Yunan dünyasında ne kadar önemli bir rol oynadığını biliyoruz. Sofistlerin, özellikle Gorgias'ın retoriğe verdiği öneme ve Platon'un *Gorgias* diyalogunda ona yöneltttiği eleştirilere değinmiş, retoriğin demokrasiyle yakından ilişkili olduğunu görmüştük.

Demokrasi Yunan sitelerinde geniş halk kitlelerinin siyasal hayata büyük ölçüde katılmalarını mümkün kılmıştı. Demokrasiyle birlikte ortaya meclisler, mahkeme salonları çıkmış ve özgür yurttaşlar meclislerde yöneticiler, mahkemelerde yargıçlar veya jüri üyeleri olarak görev yapma imkânını elde etmişlerdi. Bu görevlere seçilebilmenin yolu insanlara hitap etmek, onları ikna etmekten geçiyordu. Bunun için ise güzel ve etkili, başarılı konuşmaya ihtiyaç vardı.

Yurttaşlar sadece bu tür görevlere seçilmek için değil, meclislerde görüşülen siyasal konularda temsilcileri etkilemek, onlara kendi istedikleri yönde karar aldırmak, mahkemelerde davalarını savunmak veya karşı davaları, tezleri çürütmek için de güzel ve etkili, başarılı savunmalardan, konuşmalardan yararlanmak zorundaydılar. Bu döne-

min büyük önderlerinden bazılarının, örneğin Temistokles ve Demostenes'in büyük hitabet yetenekleri ile kendilerini gösterdiklerini ve geniş halk kitlelerini peşlerinden sürüklediklerini biliyoruz. Bu arada bu büyük ihtiyacı karşılamak üzere Aristoteles'in zamanından önce de çeşitli konuşma sanatı kitaplarının yazıldığını, öğrencileri bu yönde eğitmek üzere hitabet derslerine önem verildiğini ve Aristoteles'in kendisinin Akademi'de yıllarca retorik dersleri vermiş olduğunu da biliyoruz. Hitabet konusunda Akademi'ye rakip bir okulu ünlü İsokrates kurmuş ve bu okulla Akademi arasında başarılı bir hitabetin ve hitabetçinin nasıl olması gerektiği konusunda tartışmalar cereyan etmiş olduğu da bilinmektedir.

Aristoteles diğer özel bilgi ve araştırma alanlarına olduğu gibi hitabet konusuna da konuyu derinlemesine ele alan üç kitaplık hacimli bir eser ayırmıştır. Diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserde de, kendisinden evvel gelenlerin bu konudaki düşüncelerini ve görüşlerini eleştirisel bir incelemeye tabi tutmuş ve kendi görüşlerini sistemli bir biçimde ortaya koymuştur.

Aristoteles'in kendisine gelinceye kadar Yunan dünyasında mevcut olan hitabet anlayışı ve uygulamalarına, bu anlayışı temsil eden hitabet yazarlarına, eleştirisi başlıca iki noktadandır. Birinci olarak Aristoteles onların bu sanatın asıl özü olan kanıtların gücüne dayanmaktan çok, dinleyicilerinde heyecan yaratma öğesine ağırlık vermelerini, böylece basit veya ucuz bir yola sapmalarını eleştirir:

> "Onlar yargıçlarda önyargı, acıma, öfke ve benzeri heyecanlar uyandırmaya önem vermektedirler. Ama bunların temel olgularla bir ilgisi yoktur, çünkü bunlar davayı yargılayan kişiye kişisel bir başvurudan başka bir şey değildirler" (I. Kitap, 1. Bölüm).

Aristoteles sözkonusu yazarların ele aldıkları tek sorunun yargıçları belli bir ruh haline sokmak ve böylece onları öfke, kıskançlık veya acımaya sürükleyerek yollarından saptırmak olduğunu, bunun ise bir aldatma ve ahlâksızlıktan başka bir şey olmadığını ileri sürer.

Aristoteles ikinci olarak eski hitabet yazarlarının bu sanatın da-

ha soylu olan politikadaki kullanımından çok mahkemelerdeki kullanımına önem vermelerine karşı çıkar:

> "Politik hitabet daha soylu bir iş olmasına ve yurttaş için daha uygun olmasına rağmen bu yazarlar politik hitabet üzerine hiçbir şey söylememektedirler" (Aynı yer).

Aristoteles bu yazarların politik hitabet konusunda hiçbir şey söylememelerinin nedenini ise şunlarda bulur: Politik hitabette öze ilişkin olmayan şeyler üzerinde konuşmaya daha az vesile vardır. Sonra daha önemli meseleleri ele aldığından politik hitabet adli hitabete göre ahlâk dışı uygulamalara daha az imkân tanır, çünkü siyasal bir tartışmada yargıda bulunan biri aynı zamanda kendi çıkarları ile ilgili de bir karar vermek durumundadır. Adli hitabette ise karara bağlanacak olan, başka insanların çıkarlarıdır. Bundan dolayı mahkemelerde yargıçlar kendi tutumlarından hareketle tarafları tarafgir bir şekilde dinleyerek onlar arasında ağzı daha çok laf yapan veya daha güzel konuşan birine teslim olmakta bir sakınca görmezler.

RETORİK NEDİR?

Aristoteles hitabetle ilgili düşüncelerini ifade etmeye önce onun ne tür bir araştırma, ne tür bir sanat olduğunu ortaya koyarak başlar; hitabeti, esas olarak amacı ikna etmek olan bir sanat olarak tanımlar:

> "Hitabet, veri olan herhangi bir durumda elde varolan ikna etme araçlarını kullanma yetisi olarak tanımlanabilir" (I. Kitap, 2. Bölüm).

Bu tanımdan çıkacak iki önemli sonuç vardır. Birincisi hitabetin ne fizik veya matematik gibi teorik, ne de politika gibi pratik bir bilim olmadığı, sadece ve sadece bir sanat, daha doğrusu bir *hüner* veya *maharet* olduğudur. İkinci sonuç ise onun mimarlık veya tıp gibi kendisine mahsus özel bir konusu olan bir sanat veya hüner değil de, diyalektik gibi bize "kendisini takdim eden hemen hemen her konu" üzerin-

de karşımızdakini ikna etmek için kullanmamız mümkün olan araçların toplamı olduğudur.

Retorik, Ethik ve Politika Arasındaki İlişkiler

Hitabetin neden dolayı fizik veya matematik gibi teorik bir bilim olmadığı açıktır. Çünkü bu bilimlerin konuları "olduklarından başka türlü olmaları mümkün olmayan zorunlu", "ezeli-ebedi şeylerdir" ve bu bilimlerde amaç bu şeyleri temaşa etmek suretiyle onların kesin bilgisine erişmektir. Ancak onun neden dolayı politika veya ethik gibi bir bilim olmadığını görmek o kadar açık değildir. Çünkü politika ve onun bir dalı olan ethik de üzerinde "düşünülüp taşınması", "müzakere edilmesi mümkün olan olumsal şeyleri" inceler ve bu şeylerle ilgili olarak bize bilgi verip önerilerde bulunur. Aristoteles hitabetin politika ve ethikle belli bir konu benzerliğine sahip olduğunu kabul eder: Gerek politika ve ethik, gerekse hitabet insanların üzerinde düşünüp taşındıkları, görüştükleri, son tahlilde bize bağlı olan olumsal şeyler üzerinde konuşur ve tavsiyelerde bulunurlar. Ama politika ve ethiğin amacının bu tür şeylerle ilgili "ilkeleri tesbit etmek, onları doğru olarak sıralamak ve sınıflandırmak, mümkün olduğu kadar doğru tanımlar vermek" olmasına karşılık, hitabetçinin amacı ister siyasal, ister adli alanda, yani ister meclislerde, ister mahkemelerde veya törensel konuşmalarda kendi görüşümüzün doğru, karşımızdakilerin öyle olmadığını göstermek üzere "ikna edici konuşmalar" yapmaktır. Dolayısıyla hitabeti, eğer çok istiyorsak, bir politika veya ethik olarak düşünebiliriz, ama onu amacı bilgi değil de başarı olan, kanıtlamak değil de ikna etmek olan "popüler bir politika veya ahlâk felsefesi"nden daha fazla veya daha ciddi bir şey olarak göremeyiz.

Retorik ve Diyalektik Arasındaki İlişkiler

Aristoteles hitabeti, asıl kendisiyle karşılaştırmamız gereken disiplin olarak *diyalektiği* gösterir: Hitabet gerek konusu gerek amacı, gerekse yöntemi bakımından diyalektiğe benzer. Aristoteles'in diyalektik hakkındaki düşüncelerine ayırdığımız yerde onun diyalektiği yararlı bir

akıl yürütme biçimi, bir kıyas olarak nitelediğini görmüştük. Diyalektik doğru, zorunlu ve kesin öncüllerden hareketle yapılan bilimsel kıyaslardan farklı olarak muhtemel, makûl, insanların çoğunluğu veya bilge kişiler tarafından kabul edilen öncüllerden hareketle yapılan doğru akıl yürütme, doğru kıyastı. Aristoteles her alanda bilimsel bilgilere erişemeyeceğimizi, bazı alanlarda kesinlikler yerine makûl ve muhtemel öncüllerden hareketle makûl ve muhtemel sonuçlara varmamızın da gerekli olduğu düşüncesinde olup, bu anlamda diyalektiği faydalı bir uğraş olarak kabul etmekteydi.

Bu düşünce tarzı hitabetle ilgili anlayışında da kendisini göstermektedir: Hitabetin konusu diyalektiğe benzer şekilde, herhangi bir özel konu değildir, "genel olarak hakkında konuşmamız mümkün ve gerekli olan her şey", daha özel olarak "politikayla, ahlâkla ilgili bazı şeyler"dir. Amacı herhangi bir şekilde bilgi değildir, bu şeylerle ilgili olarak ikna edici bir konuşmadır. O, yöntemi bakımından da diyalektiğe benzer, çünkü birçok farklı usûlleri olmakla birlikte, Aristoteles'e göre diyalektiğin yöntemi, esas olarak *örnek* (example) yoluyla akıl yürütme ve *örtük kıyas* (entimem), daha çok da ikincidir (I. Kitap, 1. Bölüm).

Retoriğin Yöntemi

Aristoteles'in akıl yürütmenin başlıca iki türü olarak tümevarımla tümdengelim arasında ayrım yaptığını ve doğru ve geçerli akıl yürütmenin ancak tümdengelimsel akıl yürütme olduğunu ileri sürdüğünü, tümdengelimsel akıl yürütmenin en mükemmel formunu ise kendi yarattığını düşündüğü kıyasta bulduğunu biliyoruz. Aristoteles yine bildiğimiz gibi tümüyle tümdengelimsel olan bir sistemi bilimin ideal modeli olarak görmekle birlikte, bunun mümkün olmadığını, dolayısıyla bilimsel sonuçlara varmada tümevarımın rolünü de kabul etmenin zorunlu olduğunu itiraf etmekteydi. Tümevarım, bilimsel kıyasların kendisinden hareket edeceği öncülleri oluşturmada kendisinden yararlanmak zorunda olduğumuz bir akıl yürütme yöntemiydi.

Öte yandan Aristoteles'in tümevarımsal olarak sunduğu akıl

yürütme örneklerini incelediğimizde onların "tamsayıma dayanan tümevarım"dan "genel kuralın ancak tek bir örneğe dayandığı" akıl yürütmelere kadar geniş bir yelpaze içinde sıralandığını görmüştük. Aristoteles tümevarımın doğasını esas olarak bizi "özel bir bilgiden genel bir bilgiye sevk etme" özelliğinde bulmaktaydı. Bazı durumlarda tek bir örneğin, bu örnekten hareketle genel bir sonuca varmamız için yeterli olabilmesine karşılık başka bazı durumlarda genel bir kuralı ortaya koymamız için örneklerin sayısını arttırmamız, hatta bu kuralın kapsadığı bütün örnekleri sıralamamız (tamsayım olarak tümevarım) gerektiği görüşündeydi.

İşte Aristoteles retorikçinin karşısındakini ikna etmek için kullanacağı yöntemin ya tümevarımda örneğe dayanan veya tümdengelimde örtük kıyas olarak bilinen akıl yürütmeden meydana gelen yöntem olması gerektiği görüşündedir. Başka deyişle Aristoteles'e göre "örnek ve örtük kıyas", "bilimdeki tam tümevarım ve tam kıyasa karşılık olan retorik biçimlerdir" ve retorikçinin bu ikisi arasında kullanması gereken ve kendisini başarıya eriştirecek olan da özellikle ikincisi, yani örtük kıyastır.

Retorikçinin tam tümevarım ile tam kıyası kullanmayıp bunları, yani onların mükemmel olmayan biçimlerini kullanmasının nedeni nedir?

Bunun nedeni hem retorikçinin üzerinde konuştuğu *şeylerin doğası*, hem de kendilerine hitap ettiği *insanların özelliğidir*. Retorikçinin üzerinde konuştuğu şey, diyalektikçinin kendilerinden hareket ettiği öncüller gibi "insanlar tarafından bilinen, kabul edilen şeyler"dir. Dolayısıyla bu şeylerle ilgili olarak verilebilecek doğru bir örnek, benzeri şeyler ve durumlar için karşımızdakini ikna edebilecek bir kanıt olarak kabul edilebilir. Örnek yoluyla kanıtlamaya ilişkin bir misal verelim. Atina halk meclisinde bir konuşmacının karşısındakileri şöyle bir karar vermeye ikna etme amacında olduğunu farzedelim: "Pers kralına savaş açmalı ve onun Mısır'ı ele geçirmesine izin vermemeliyiz."

Bunun için onun örneğe dayanan şöyle bir akıl yürütme yapması yeterli olacaktır: "Çünkü Darius Mısır'ı ele geçirmeden Yunanistan'a

saldırmamıştı. Aynı şekilde Kserkes de Mısır'ı ele geçirmeden bize savaş açmamıştı. Şimdiki Pers kralı Mısır'ı ele geçirmek istiyor. Eğer o Mısır'ı ele geçirirse daha sonra bize saldıracaktır. O halde onun Mısır'ı almasına izin vermemeliyiz." Görüldüğü gibi konuşmacının Pers kralına savaş açmak için verdiği bu iki örneğin, hatta onlardan tek bir tanesinin, bu konuyu bilen meclis üyeleri için ikna edici olabileceği açıktır.

Aristoteles örnek yoluyla akıl yürütmede örneğin desteklenmek istenen önermeyle ilişkisinin *parçanın parçayla* veya *benzerin benzerle ilişkisi* olduğunu söyler. İki önerme aynı düzeyde oldukları, ancak birincinin ikinciden daha bilinen bir şey olduğu durumda birinci önerme ikinci için bir örnek teşkil eder. Örnek yoluyla akıl yürütmenin veya kanıtlamanın bir diğer örneği olarak Aristoteles şunu verir: Bir konuşmacının karşısındakini aşağıdaki yönde bir karar vermeye ikna etmesi sözkonusu olsun: "Dionysos'un kendine bir muhafız edinme isteğini reddetmeliyiz." Bunun için yapması gereken şey aynı konuda bilinen bazı örnekleri hatırlatması olacaktır: "Daha önce Peisistratos kendine bir muhafız edinip tiran olmuştu. Aynı şekilde Megara'da Theagenes de önce kendine bir muhafız edinip daha sonra tiran olmuştu." O halde Dionysos aynı isteği ileri sürmekle aynı amacı gütmektedir. Böylece ilk iki olay, genel bir ilkenin, muhafız isteyen bir adamın tiran olmayı planladığı ilkesinin örnekleri kılınabilirler.

Bu usûllerin kullanılmasının bir başka nedeni, konuşmacının hitap ettiği insanların özelliğidir. Aristoteles'e göre bu insanlar özel bir bilim eğitimi, kanıtlama eğitimi almamışlardır. Bundan dolayı onlar gereğinden uzun kıyasları takip edemezler. O halde onlarda kanıtlamayı fazla gerilere götürmemek gerekir. Çünkü kanıtlamanın uzunluğu, onda atılması gereken adımların çokluğu, karşısındakileri ikna etmek şöyle dursun, ters bile tepebilir. Bundan dolayı retorik kıyas az sayıda, çoğunlukla da normal kıyası meydana getirenlerden daha az sayıda önermeden veya öncülden oluşmalıdır. Bu ise bilindiği gibi örtük kıyasın tanımıdır. Çünkü örtük kıyas, öncüllerden birinin veya sonucun açık olarak dile getirilmeyip düşüncede tamamlandığı kıyastır. Örneğin: "Yalan söyleyenlere güvenilmez –Siz yalan söylüyorsunuz– O

halde size güvenilmez" şeklindeki tam bir kıyasın örtük kıyas olarak ifadesi şudur: "Yalan söylüyorsunuz – O halde size güvenilmez."

Aristoteles kıyası keşfinden veya icadından büyük mutluluk duymuştur. Her türlü akıl yürütmeyi, hatta tümevarımı bir kıyas biçimine indirgeme yönündeki tutumu, onu retoriğin de esas itibariyle kıyaslarla çalışan bir disiplin olması gerektiği düşüncesine götürmüştür. Bunun daha sonrakiler, en azından Ortaçağ İslâm filozofları bakımından mahzurlu veya sınırlayıcı bir sonucu, bu filozofların Aristoteles'in retorik ve poetiğe iişkin kitaplarını "mantığın birer dalı" olarak saymaları ve onları "mantıkla ilgili kitaplar" grubu içinde ele almaları olacaktır. Öte yandan bunun Aristoteles'in retoriğe daha ciddi, daha teknik ve daha bilimsel, kısaca daha soylu bir uğraş veya disiplin görünümü kazandırması bakımından olumlu bir sonucu da olmamış değildir.

Retoriğin Eleştirisi ve Savunusu

Aristoteles retoriğin konusu, amacı ve yöntemi hakkında bu belirlemeleri yaptıktan sonra, ona karşı yöneltilebilecek eleştirilere geçer. Bu eleştirilerin özünü, eline hitabet gibi önemli bir güç geçiren birinin, bunu kötü yönde kullanmasının mümkün olduğu, bununla haklı bir davayı veya tezi haksız, haksız bir davayı veya tezi haklı gösterebileceği yolundaki itiraz oluşturur. Bu, Platon'un *Gorgias* diyalogunda hitabete karşı yönelttiği ana eleştiridir. Ancak Aristoteles bu eleştirinin haklı olmadığını düşünür. Çünkü ona göre böyle bir itiraz veya eleştiri güç, sağlık, zenginlik ve önderlik gibi her türlü faydalı, iyi şeylere karşı da ileri sürülebilir. Bir insanın bunları doğru bir biçimde kullanarak büyük bir yarar sağlaması mümkün olduğu gibi yanlış bir biçimde kullanarak en büyük zararlara yol açması da imkân dahilindedir. Ama kimse bu tehlikeden dolayı sağlık, güç veya zenginliğin kötü şeyler olduğunu düşünmez. Aristoteles, Sofisti Sofist yapan şeyin onun yetisi değil, ahlâkî amacı olduğunu söyler: Bu ahlâkî amaç kötü bir amaç olduğu için Sofist, kötü bir insandır.

Kaldı ki, hitabetin meşru birçok faydası vardır. Aristoteles bu faydaları şöyle sıralar: I) Doğru ve haklı şeyler, doğal olarak karşıtla-

rına üstün gelecek bir özelliğe sahiptirler. Bundan dolayı "eğer yargıçların kararları olmaları gereken şekilde ortaya çıkmıyorlarsa bunu konuşmacıların kusurlarına bağlamak gerekir." Hitabet işte konuşmacıların bu kusurlarını düzeltme, yargıçların kararlarının olmaları gerektiği gibi ortaya çıkmalarına yardımcı olma yararlılığına sahiptir.

II) Sonra bazı dinleyiciler ile ilgili olarak en doğru bilgiye sahip olmak bile söylenen şeye inanılmasını sağlayamaz, çünkü bilgiye dayanan kanıt öğretim gerektirir ve bu tür insanlara bir şey öğretilemez. Bu durumda elimizde "herkesin sahip olduğu kavramları" kullanmak ve onlardan yararlanarak insanları ikna etmekten başka çare yoktur. İşte hitabetin faydası veya gerekliliği bu durumda açıkça ortaya çıkar.

III) Sonra biz istediğimiz kadar iyi niyetli ve dürüst olalım, her zaman dürüst veya doğru olmayan bir şekilde akıl yürütmeler yapacak ve bizi yanlış, haksız şeylere inandırmak, aldatmak isteyecek insanlar olacaktır. Bundan dolayı dar anlamda akıl yürütmeyi nasıl kullanacağımızı bilmek yanında herhangi bir sorunla ilgili karşıt tezlerle ilgili olarak nasıl ikna etmek gerektiğini de bilmemiz gerekir. Kuşkusuz bundan amacımız, karşımızdakini haksız veya ahlâksız bir teze ikna etmek değildir; "karşımızdakinin yanlış veya haksız bir şekilde akıl yürütmeyi, kanıtlamayı, ikna etmeyi kullanmasını önlemek"tir. Nasıl diyalektiğin görevlerinden biri doğruymuş gibi görünen ama aslında doğru olmayan akıl yürütmelerdeki kusurları ortaya koymaksa, retorikçi de kendi ilgi alanı içinde bu tür yanlışları ortaya koymak suretiyle onlara karşı korunmayı öğretebilir.

IV) Bir saldırıya maruz kalan insanın "kendisini bedensel organlarıyla koruması ne kadar hakkı ise konuşma ve akıl gücüyle savunması da o kadar hakkıdır." Özellikle de insanı insan yapan şeyin bedeni değil de akla dayanan konuşması olduğunu gözönüne alırsak.

Aristotelesçi sistemin her tarafında kendini gösteren gerçekçi, sağduyuya önem veren, çoğulcu, uzlaştırmacı zihniyet retoriğe ilişkin bu savunmada da varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Nasıl ki, Aristoteles varlık felsefesinde varlığın yanında oluşu, bilgi felsefesinde aklın yanında duyusal tecrübenin önemini, siyaset felsefesinde en iyi rejim

yanında mümkün olan iyi rejimleri, ahlâk felsefesinde teorik erdemler yanında ahlâkî erdemleri kabul etmişse, burada da retoriğin varlığını benzeri; bir bakış açısıyla temellendirip, kabul etmektedir: Kuşkusuz retorik çok soylu bir iş değildir. Ama evren tam olarak belirlenmiş şeylerden meydana gelmediğine ve insanlar da mükemmel varlıklar, azizler olmadıklarına göre, asıl anlamında bilimin, teorik bilimin yanında politika ve ahlâk gibi pratik bilimlere veya sanatlara, hatta diyalektik ve retorik gibi hüner ve maharetlere de ihtiyacımız vardır. Retoriğin yine şüphesiz yanlış yönde, zararlı sonuçlara yol açabilecek bir tarzda kullanılması mümkündür. Ama doğruların bilimsel yolla gösterilmesi dışında retorik araçlarla savunulması da mümkün ve gereklidir. Ortada her zaman yanlışlar ve haksızlıklar olacağına göre, onların ifşa edilmesi ve onlara karşı korunma araçlarının yaratılması gereklidir. İnsanların kendilerini ellerinden geldiğince koruma ve savunma hakları ise her türlü tartışmanın üstündedir. Retorik ve onun adli davalarda kullanılması meşruiyetini, kaynağını bu hakkın kendisinden almaktadır.

RETORİĞİN AKTÖRLERİ VE TÜRLERİ

Aristoteles ikna araçlarından bazılarının retorik sanatının kendisine ait olduğunu, bazılarının ise onun alanı dışında kaldığını söyler. Bu ikincilerle kastettiği konuşmacının kendisinin sağlamadığı, tersine işine başlarken önünde hazır bulduğu konuyla ilgili tanıklıklar, yazılı sözleşmeler, işkenceyle alınmış ifadeler vb.dir. Birinciler ise konuşmacının retoriğin ilkeleri sayesinde kendisinin meydana getireceği şeylerdir. Konuşmacı ikincileri sadece *kullanabilir*, birincileri ise kendisi *yaratmak* zorundadır.

Aktörler: Konuşmacı, Dinleyici ve Konuşma

Konuşmacının kendisinin yaratacağı şeylerin, üç türü vardır: I) Konuşmacının kişisel karakterine bağlı olanlar veya onunla ilgili olanlar; II) Hitap ettiği kişilerin kendilerine bağlı olanlar veya onlarla ilgili olanlar; III) Konuşmasının, nutkunun kendisine bağlı olanlar veya onunla ilgili olanlar.

Aristoteles'in birinciyle kastettiği şudur: Bir konuşmanın ikna edici olması için *konuşmacının kendisinin güvenilir veya ikna edici olması* gerekir. Çünkü biz iyi insanlara diğerlerinden daha çok ve daha kolay inanırız. Bu, özellikle kesinliğin olmadığı ve oyların dağıldığı durumlar için geçerlidir. Retorik üzerine yazan bazı yazarlar, konuşmacının kişisel inanınırlığının karşısındakileri ikna etme gücüne herhangi bir katkısı olmadığını söylerlerken yanılmaktadırlar. Tersine bir konuşmacının sahip olabileceği en büyük ikna gücü, ikna aracı bizzat onun kişiliğidir. Bu, özellikle politik hitabet için geçerlidir. Bu görüşün pratik sonucu iyi bir konuşmacının konuşmasını etkili ve ikna edici kılmak için yapması gereken şeylerden birincisinin kendisini dinleyen insanlarda kişiliğine ilişkin olumlu ve güven duyucu bir ruh hali yaratmasının zorunlu olmasıdır.

Aristoteles'in ikinciyle kastettiğinin ne olacağını tahmin edebiliriz: Konuşmanın ikna ediciliği aynı zamanda kendisine konuşulanların, hitap edilenlerinin uygun bir ruh haline sahip olmalarına veya böyle bir ruh hali içine sokulmalarına bağlıdır. Aristoteles kendi dönemine kadar retorik üzerine yazanların özellikle gözönüne aldıkları şeyin bu olduğunu söyler. Onlar yalnızca dinleyicilerin heyecanları üzerinde durmuş ve onların nasıl yönlendirilmesi gerektiği üzerine öğütler vermişlerdir.

Bununla birlikte daha önce de değindiğimiz gibi, bir konuşmada asıl aktör, Aristoteles'e göre üçüncü, yani bizzat konuşmanın kendisi, konuşmanın kendisinden kaynaklanması gereken özellikleridir. Bir konuşmanın ikna edici olması için "konuşmanın kendisinin" ikna edici olması gerekir. Çünkü ikna bir tür kanıtlamadır ve biz en tam olarak, bir şeyin kanıtlandığını gördüğümüzde ikna oluruz.

Bir konuşmanın ikna edici olması için gereken şeyler bunlardır. Konuyu bir başka açıdan, konuşmanın etkili olması veya etkili kılınabilmesi için konuşmacının sahip olması gereken yetenek, bilgi ve özellikler açısından ele alırsak, onun, yani konuşmacının ikna edici bir konuşma yapabilmesi için şu niteliklere sahip olması gerektiği ortaya çıkar: Konuşmacı I) Mantıksal akıl yürütme; II) Çeşitli biçimlerinde in-

sani karakter ve insani iyileri anlama; III) Heyecanları tanıma (yani onları bilme ve tasvir etme, nedenlerini ve harekete geçirilme biçimlerini bilme) yeteneğine sahip olmalıdır. Aristoteles'in konuşmacının sahip olması gereken bu meziyetlerden hareketle vardığı sonuç, iyi bir hatibin "mantık" ve "ethik" konusunda bilgi sahibi olan bir insan olması gerektiği sonucudur. Başka bir deyişle, bu hitabetin mantık ve ethikle ilgisi bulunan bir disiplin olduğu anlamına gelir.

Hitabetin neden mantıkla ilgisi olduğunu daha önce görmüştük. Çünkü retorik diyalektiğe benzer bir şeydi ve çünkü onun yöntemi, örnek yoluyla akıl yürütme, daha da özel olarak örtük kıyaslar teşkil etmeydi. Burada ise onun ethikle ilgisinin nedeni ortaya çıkmaktadır: Retorikçi insan karakterini, insani heyecanları adlandırmayı, tasvir etmeyi, nedenlerini ve nasıl harekete geçirileceklerini bilmelidir ki, onlar üzerine tasarrufta bulunabilsin, onları istediği yöne yönlendirebilsin. İnsanların peşinden koştuğu iyileri, onları harekete geçiren duygu ve motifleri, huyları, karakter özelliklerini, heyecanları ele almanın ise ethiğin ilgi alanı içinde olduğunu görmüştük.

Retoriğin kullanması gereken yöntemin esas olarak, örtük kıyas veya kanıtlama olduğunu söyledik. Aristoteles başlıca iki tür örtük kıyas olduğunu ileri sürer: I) Herhangi bir bilimin, özel bilimin, örneğin ethik veya fiziğin kendi özel konusuna ilişkin örtük kıyas veya kanıtlamalar, II) Gerçek anlamda ve sadece retoriğe ait olan örtük kıyas veya kanıtlamalar. Aristoteles'e göre bu ayrımı gözden uzak tutan insanlar, kendi özel konularını ne kadar doğru bir şekilde ele alırlarsa, retorik veya diyalektikten o kadar çok uzaklaştıklarını farkedemezler. Retorik ve diyalektiğin kendine özgü konuları, "evrensel kanıtlama yolları"na ilişkin konular, yani doğru davranış, doğa bilimi, politika ve birbirleriyle ilişkisi olmayan diğer birçok şeyle ilgili sorulara "aynı ölçüde uygulanması mümkün olan kanıtlama yolları"na ilişkin konulardır. Ethik veya politika gibi özel bilimlerde ise özel bir şeyler grubu veya sınıfı için geçerli olan önermelere dayanan özel kanıtlama yolları sözkonusudur. Böylece örneğin doğa biliminde, ethikle ilgili herhangi bir örtük kıyasın veya normal kıyasın kendilerine dayandırılması im-

kânsız olan önermeler vardır. Aynı şekilde ahlâk felsefesine ilişkin öyle önermeler vardır ki, doğa bilimine ilişkin hiçbir şeyin de onlara dayandırılması mümkün değildir. Retorikte kullanılan genel kanıtlama yollarının ise "hiçbir özel konusu" yoktur. Dolayısıyla onlar herhangi bir özel varlık grubu veya sınıfı ile bilgimizi veya kavrayışımızı arttırmaz, ama yukarıda işaret ettiğimiz faydaları doğuracak şekilde her şey üzerinde, özellikle de üç alanda veya üç şeyle ilgili olarak ikna edici konuşmalar yapmamızı, kanıtlar vermemizi mümkün kılarlar.

Türler: Politik, Adli ve Törensel Retorik

Aristoteles retoriğin üzerinde konuşacağı şeyleri; A) Hatibin kendisine hitap ettiği dinleyici sınıfını; B) Hatibin üzerinde konuştuğu şeyin ait olduğu zaman dilimini gözönüne alarak iki gruba böler: Hatibin kendisine hitap ettiği dinleyici ya geçmiş veya gelecek şeylerle ilgili bir karar alma durumunda olan bir yargıç veya bir gözlemci, seyircidir. Bir meclis üyesi "gelecek olaylar" üzerine, bir jüri üyesi ise "geçmiş bir olay" üzerine karar alır. Törensel bir konuşma üzerine karar veren kişi ise "şimdi yapılmakta olan" bu konuşma üzerine yargıda bulunacak bir gözlemcidir. O halde hitabetin üç dalı veya üç çeşit söylev vardır: I) *politik söylev*, II) *adli söylev*, III) *törensel gösteri söylevi.*

Birinci, yani politik söylev bizi bir şeyi yapmaya veya yapmamaya yönlendirir. Bu özel danışmanların veya meclislere hitap eden kişilerin söylevidir. Adli söylev ya bir kişiye saldırır ya da onu savunur. Bu günümüz terminolojiyle, mahkemeye hitap eden savcının veya avukatın söylevidir. Törensel gösteri söylevi ise bir insanı öven veya karalayanın, övgü düzeninin veya karalayıcının söylevidir. Birinci söylevde ise konuşmacı gelecekle ilgilidir, gelecekte olacak bir şey lehinde veya aleyhinde tavsiyede bulunur. İkinci tür söylevde konuşmacı geçmişle ilgilidir, geçmişte meydana gelmiş bir şeyle ilgili olarak bir suçlama veya savunmada bulunur. Üçüncü tür söylevde konuşmacı şimdiki zamanla ilgilidir, çünkü insanlar geçmişi hatırlatmayı veya gelecekle ilgili tahminlerde bulunmayı çoğu zaman faydalı görseler de o sırada varolan şeylerin durumunu gözönünde tutarak birini över veya karalarlar.

Retorik, kendilerine bölündüğü bu üç türünün her biriyle ilgili olarak farklı bir amaca sahiptir. Politik hatibin amacı teklif edilen belli bir eylem tarzının "yararlı" veya "zararlı" olduğunu ortaya koymaktır. Eğer insanları bu eylem tarzının kabulüne yönlendirmek istiyorsa, bunun nedeni onun yararlı olacağını düşünmesidir. Eğer onun reddedilmesi gerektiğini söylüyorsa bunu onun zararlı olacağını düşündüğünden dolayı yapar. Politik hitabetçi önerilen eylem tarzının adil veya adaletsiz, şerefli veya şerefsiz olması gibi hususları ancak ikinci derecede gözönüne alır. Buna karşılık adli hatibin amacı belli bir eylemin "adil" veya "adaletsiz", "haklı" veya "haksız" olduğunu ortaya koymaktır. Adli hatip de diğer iki hatibin ilgilendiği hususları ancak göreli olarak gözönüne alır. Törensel gösteri hatibinin, yani birini övme veya karalama konuşması yapan kişinin amacı ise o kişinin "onura layık" olduğunu veya tersine onu "hakketmediğini" kanıtlamaktır. Onun için de fayda veya zarar, adillik veya adaletsizlik gözönünde tutması gereken kavramlar değildir.

Aristoteles, üç tür retoriğin sözü edilen üç amaca yönelik olduğunu, bu üç söylev tarzının her birinde konuşmacıların amaçladıkları şeyin dışında başka hiçbir şeyi kanıtlamaya çalışmamaları olgusuyla ortaya koymaya çalışır. Örneğin adli söylevlerde davalı bazan bir şeyin olduğunu veya kendisinin birine zarar verdiğini inkâr etmez, ama haksız veya adaletsiz bir şey yaptığını kabul etmez. Aynı şekilde politik bir söylevde hatip çoğu kez önerdiği eylem tarzının bir başka sitenin insanları için haksızlık anlamına gelebileceğini kabul edebilir, ama onun kendi sitesi için uygunsuz bir şey olduğunu kesinlikle reddeder. Bir insanı övenler ise onun davranışlarının uygun olup olmadığını akıllarına bile getirmezler, ama onun onur verici bir şeyi yapmak için elinden geleni yaptığını, hatta bu arada kendi çıkarlarını bile göz ardı ettiğini savunurlar.

Aristoteles'in bundan sonra ve eserin sonuna kadar yapacağı şey hatibin bu üç alanda, yani politik, adli ve törensel konuşma alanlarında konuşmasını etkili, yani ikna edici kılmak için neleri gözönüne alması gerektiğini ayrıntılı olarak ortaya koymaktır. Öte yandan

bunu iyi veya ikna edici bir konuşmayı meydana getiren üç faktörü, yani konuşmacının karakterinin kendisine, konuşmacının hitap ettiği dinleyicilerin kendilerine ve nihayet bizzat konuşmanın kendisine ait olan faktörleri bütün genişlik ve derinliğiyle ele almak suretiyle yapar.

Aristoteles birinci konuyu, yani politik, adli ve törensel konuşmalarda gözönüne alınması gereken hususları *Retorik*'in 1. kitabının geri kalan kısmında ele alır ve bu kitabın 4-8. bölümlerini politik söyleve, 9. bölümünü törensel gösteri söylevine, 10-15. bölümlerini adli söyleve tahsis eder. İkinci konu, yani konuşmacının karakteri, hitap edilen dinleyici kitlesinin ruh hali ve nihayet konuşmanın bizzet kendisinin özelliklerini ise *Retorik*'in geri kalan iki kitabında işler. Aristoteles'in bütün bu konulardaki görüş ve açıklamalarını genel olarak retoriğe ayırdığımız bu kısa bölümde ayrıntılı olarak ele almamız ne mümkün ne de gereklidir. Bundan dolayı onun bu konulardaki düşüncelerine yalnızca anahatlarıyla işaret etmekle yetineceğiz.

RETORİĞİN MATERYELİ: YOLLAR, ARAÇLAR VE YERLER

Retoriğin konusu olan şeyler ne *bireysel*, ne de *zorunlu* veya *imkânsız* şeylerdir. Bireysel şeyler değildir; çünkü bireysel şeyler veya durumlar, haklarında hiçbir sistemli bilginin mümkün olmadığı ölçüde çok sayıda ve değişiktirler. Bundan dolayı hiçbir sanat bu tür şeyleri konu olarak alamaz. Örneğin tıp sanatı Sokrates veya Kallias'ı neyin iyileştireceğiyle değil, veri olan belli bir hasta grubuna neyin iyi geleceğiyle ilgilenir.

Retorik kıyasların temelini, zorunlu veya imkânsız şeyler de oluşturamaz, çünkü retorikçinin üzerinde konuştuğu şeyler insanların haklarında düşünüp taşınmaları, karar almaları mümkün olan şeylerdir. Hiç kimse ne geçmişte olduğundan başka türlü olması mümkün olmamış, ne gelecekte mümkün olmayacak olan, ne de şimdi mümkün olmayan şeyler üzerinde düşünüp taşınmaz, müzakere yapmaz ve karar almaz. O halde onlar değişik ve karşıt imkânlar, seçenekler içeren şeyler olacaktır.

Olgular, Duygular, Bilgiler

Politik Hitabet: Aristoteles bütün insanların üzerinde düşünüp taşınacakları, karar verebilecekleri ve politik hatibin de üzerinde konuşabileceği ana konuları beş başlık altında toplar. Bunlar; I) Yollar ve araçlar; II) Savaş ve barış, III) Ulusal savunma, IV) İthalat ve ihracat, V) Yasalardır. Aristoteles politik bir söylevin ikna edici olması için hatibin bu beş önemli konu hakkında bilgi sahibi olması gerektiğini savunur. Örneğin bir ülkenin bütün varlığı, zenginliği yasalarına bağlıdır. Bundan dolayı hatip kaç farklı anayasa olduğunu, onlardan her birinin hangi koşullar altında gelişip, başarılı olabileceğini, hangi iç gelişmeler veya saldırılarla yıkılabileceğini bilmelidir. Bütün bu bilgiler olmaksızın siyasal hatibin etkili bir konuşma yapması veya insanları önereceği bir teklife ikna etmesi beklenemez.

Öte yandan politik bir hatip, insanları belli bir eylem tarzını kabule veya redde sürüklerken onların mutluluğunu gözönünde tuttuğunu göstermek zorundadır. Bu ise onun "mutluluk" ve onun bileşenleri hakkında bilgi sahibi olmasını ve bu bilgiyi konuşmasında kullanabilmesini gerektirir.

Sonra politik konuşmacının gözönünde tuttuğu amacın site için yararlı olan bir eylem tarzını önermek olduğunu biliyoruz. "Yararlılık" ise iyi bir şeydir. Bu yüzden de sözkonusu hatibin genel olarak *iyi* ve yararlı olana ilişkin ana olgulardan haberdar olması gerekir. İyi nedir? İyi şeyler nelerdir? İyi şeyler arasında bir derecelenme olabilir mi? Daha iyi veya daha az iyi şeylerden söz edilebilir mi? Bütün bu sorulara verilecek cevaplar politik hatibin konuşmasında yararlanacağı malzemeyi oluşturacaktır.

Son olarak dinleyicileri ikna etmek ve kamuyla ilgili konular üzerinde iyi konuşmada başarılı olmak için en önemli ve gerekli nitelik, bütün yönetim biçimlerini anlayabilme ve her birine ait "töreleri", "kurumları" ve "çıkarları" birbirinden ayırdedebilme niteliği olacaktır. Bu, konuşmacının belli başlı dört farklı "yönetim biçimi", yani demokrasi, oligarşi, aristokrasi, monarşi hakkında bilgi sahibi olmasını gerektirir. Bu arada onun çeşitli yönetim biçimlerinin hedeflediği

amaçlardan da söz etmesi gerekir, çünkü insanlar araçları ve amaçları gözönünde tutarak seçerler. Öte yandan retorik ikna sadece kanıtlayıcı argümanlarla değil, ethik argümanlarla da gerçekleştirilir. Bundan dolayı her yönetim biçimine özgü olan ahlâkî nitelikleri de bilmemiz gerekir. Çünkü her yönetim biçiminin özel ahlâkî karakteri ona ilişkin en etkili ikna araçlarını sağlayacaktır. Böylece Aristoteles herhangi bir politik öneride bulunurken amaçladığımız yakın ve uzak hedefleri ve bu önerinin lehine kanıtlarımızı dayandıracağımız temelleri gözden geçirir.

Törensel Gösteri Hitabeti: Törensel gösteri konuşmasına geçelim: Bu konuşmanın amacının övme veya yerme olduğunu biliyoruz. Övme veya yermenin nesnesi olan şeyler ise "erdemler ve kusurlar", "soylu veya onursuz davranışlar"dır. O halde bu tür bir konuşma yapan kişinin, bunlar hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Çeşitli erdemler, onlar arasındaki ilişkiler vb. törensel gösteri konuşmacısının bilmesi ve kullanması gereken malzemenin en önemli bölümünü oluşturur. Başka deyişle erdemlerle, onlar arasındaki ilişkilerin bilinmesi her türlü övgü veya yergi konuşmalarının üzerine kurulduğu genel kanıtlama biçimlerinin, çizgilerinin ortaya konulmasına imkân verecektir. Böylece bu tür konuşmalar yaparken akılda tutulması gereken şeyleri, övgü veya yergilerin kendilerinden hareketle inşa edileceği gereçleri öğrenmiş oluruz.

Adli Hitabet: Adli hitabetin temel kavramı "adalet" veya "adaletsizlik", "hak" veya "haksızlık"tır. O halde adli bir söylevcinin haksızlığın ne olduğu, türleri, insanları haksızlık yapmaya götüren dürtüler, bunların doğası ve sayısı, haksızlık yapan insanların zihin durumları, kendilerine haksızlık yapılan insanların kim oldukları ve durumları vb. hakkında bilgi sahibi olması gerekir. Bunların ve bunlara bağlı olan diğer konuların tartışılması *Retorik*'te oldukça geniş bir yer tutar. Bu çerçevede olmak üzere Aristoteles, "yazılı" ve "yazılmamış" yasaları, pozitif yasayla doğal yasa arasındaki ilişkileri, yasa koyucuların amaçlarını, insanları eylemlere sevkeden motifleri, insanları haksızlık yapmaya iten dürtüleri ("yarar" veya "haz tutkusu" vb.) ele alır.

Teknik Olmayan Araçlar

Hitabetçinin önünde hazır bulduğu teknik olmayan ikna araçları *Retorik*'in I. kitabının son bölümünde ele alınır. Bu araçların *yasalar, tanıklıklar, antlaşmalar, işkenceler* ve *yeminler* olmak üzere beş gruptan oluştuğunu görmekteyiz. Aristoteles bu grupları teker teker ele alır ve konuşmacının bunları nasıl kendi lehine, rakibinin aleyhine ustaca kullanması gerektiğini gösterir.

Bir örnek olarak yasaları verelim. Yasalar, Aristoteles'e göre, ikiye ayrılır: Özel bir topluluğun hayatını düzenleyen özel, yani yazılı yasa ve her tarafta herkes tarafından kabul edilen ilkeleri içeren yazılı olmayan yasa veya doğa yasası. Konuşmacı duruma göre bunlardan birini diğerine karşı kullanabilir. Eğer yazılı yasa davasına karşı bir şeyler söylüyorsa, yapması gereken yazılı olmayan yasaya başvurması ve onun daha büyük hakkaniyete ve adilliğe sahip olduğu üzerinde israr etmesidir. Eğer yazılı yasa, davasını destekleyen durumda ise bu sefer tersini yapmalı, yasaları kullanmamanın yasasızlık kadar kötü bir şey olduğunu ortaya koyucu şeyler söylemelidir.

Aristoteles tanıklıklar, anlaşmalar vb. ile ilgili olarak da bu tutumunu devam ettirir. Konuşmacı onlarla ilgili olarak da kendi davası lehine olmak üzere duruma göre ya onların önemini azaltacak veya arttıracak konuşmalar yapmalıdır. Bu sayfalarda Aristoteles'in *Politika*'nın daha önce işaret ettiğimiz bölümünde tiranlığın korunup devam ettirilmesi konusunda ortaya koyduğu gereğinden fazla gerçekci, hatta Makyavelci tutumunun benzeri karşısında olduğumuzu görmekteyiz. Ancak konuya daha iyimser bir açıdan bakarak, Aristoteles'in davacı veya davalının kendi davasını savunmak için elinde bulunan bütün araçlardan uygun bir şekilde yararlanmasının doğal ve meşru bir hakkı olduğunu düşündüğünü de savunabiliriz.

Aristoteles, politik bir eylemi desteklemek veya ona karşı çıkmak, bir kişiyi övmek veya yermek, mahkemelerde dava açmak veya kendini savunmak için kullanılması gereken malzemeyi bu şekilde ele aldıktan sonra ikinci konuya, yani hatibin kendi karakterinin dürüst olarak görünmesi ve dinleyicilerini uygun bir zihin durumu veya ruh hali içine sok-

ması için neler yapması gerektiği konusuna geçer. Daha önce de değindiğimiz gibi Aristoteles, bir konuşmanın kendisinin sahip olması gereken özellikler kadar bu iki hususun da önemli olduğu görüşündedir. Gerek politik gerekse adli söylevlerde hatibin karakterinin dürüst olarak görülmesi ve dinleyicilerde doğru duygulara sahip bir kişi olduğu izleniminin yaratılması hatibin yapacağı etkiye çok şey katar. Çünkü insanlar dostça ve hoşgörülü duygular içinde olduklarında başka, öfke ve düşmanlık duyguları taşıdıklarında daha başka düşünür ve yargıda bulunurlar.

Retorik'in II. kitabı işte bu konulara, yani Aristoteles'in iyi bir konuşma için tesbit ettiği üç ölçütten ilk ikisinin, konuşmacının konuşmasını ikna edici kılması için kendisinin ahlâkî nitelikleriyle ilgili olarak dinleyiciler üzerinde olumlu bir etki yaratması ve dinleyicilerinin heyecanlarını veya ahlâkî duygularını kendi tezine uygun bir şekilde yönlendirmesi konularına ayrılmıştır.

Aristoteles'e göre bir hatibin karakterine güven duyulmasını sağlayan üç şey vardır: *Sağduyu, erdem ve iyi niyet.* O halde hatip kendisini dinleyenlerde bu üç iyi özelliğe sahip olduğu yönünde bir duygu veya düşünce uyandırmalıdır. Bu özellikle siyasi kararların alındığı meclislerde yapılan konuşmalar için geçerlidir. Mahkemelerde yapılan konuşmalarda ise hatibin davaya bakan yargıçların heyecanları veya ahlâkî duygulanımlarını etkileme yeteneğine sahip olması daha önemlidir.

Duygular ve Heyecanlar

Bu son konu Aristoteles'i çeşitli ve farklı duyguları veya heyecanları ele almaya ve her duygu veya heyecanla ilgili olarak, onun içinde hissedildiği ruh halini, kendisine karşı hissedildiği insanları, hissedilme ortam ve zeminini ayrıntılı olarak tasvir ve analiz etmeye götürür. Bu duygu ve heyecanlar şunlardır: Öfke, sakinlik, dostluk ve düşmanlık, korku ve güven, utanma ve utanmazlık, sevecenlik ve zalimlik, acıma, kıskançlık, gıpta. Burada özellikle üzerinde durmamız gereken şey, Aristoteles'in bütün bu duygu, heyecan veya tutkuları ele alışının, psikolojisinde veya ethiğinde aynı veya benzeri konuları ele alışından farklı olarak her zaman onlar veya daha genel olarak insan psikoloji-

si hakkında doğru bilgi sahibi olarak bir hatibin dinleyicilerinde rakibinin tezi veya davası aleyhine, kendi tezi veya davası lehine uygun bir ruh hali yaratma amacına yönelik olmasıdır.

Aristoteles öfke, arzu ve benzerleri gibi duygular veya coşkularla erdemler ve erdemsizlikler gibi ahlâkî özelliklerle ilişkisinde insan karakterinin çeşitli tiplerini, bu duygular ve ahlakî özelliklerin yaşa ve talihe, şansa (fortunes) göre nasıl değiştiğini ele almayı da ihmal etmez.

Duygular ve Ahlâkî Özellikler Bakımından Yaş Grupları: Gençler, Orta Yaşlılar ve Yaşlılar

Aristoteles bu açıdan insanları üç gruba ayırır: Gençler, orta yaşlılar ve yaşlılar. *Retorik*'in en parlak sayfalardan birkaçı bu üç farklı yaş grubunun psikolojik ve ahlâkî özelliklerinin tasvirine ayrılmıştır. İlerde Montaigne'nin en güzel denemelerini haber veren bir tarzda Aristoteles genç, orta yaşlı ve yaşlıların karakterlerine ilişkin etkili portreler sunar: Gençlik demek tutku demektir. Gençler sert huylu, ama iyi kalplidirler; idealist, ama utangaçtırlar. Faydalı şeylerden çok soylu işler peşindedirler. Henüz sık aldatılmadıkları için başkalarına kolayca güvenirler; birçok kötü şeye henüz tanık olmadıkları için iyimserdirler. Sert huylu, ama adalet severdirler. Akılları ile değil duygularıyla hareket ederler vb. Buna karşılık yaşlılar ahlâkî duygular, heyecanlarla değil, akılsal hesaplarla hareket ederler. Çok yaşamış, çok aldatılmış, çok hata yapmış oldukları için başkalarına karşı güvensiz ve hiçbir şeyden emin değillerdir. Gençlerin tersine her şeyi gereğinden az yaparlar. Utangaç değil daha çok arsızdırlar. Paranın ne kadar zor kazanıldığını bildikleri için cimridirler. Hayatlarına neyin daha soylu olduğu değil neyin yararlı olduğu düşüncesi yön verir. Hayatın çok sillesini yemiş oldukları için iyimser değil, kiniktirler, yani her şeyi en kötü tarafından ele alırlar vb.

İnsan Karakterini Etkileyen Talihe Bağlı Şeyler

Aristoteles insan karakterini etkileyen şansa, talihe bağlı şeylere örnek olarak ise üç şeyi gösterir: İyi veya *soylu doğum*, *zenginlik* ve *güç*. Tali-

he bağlı bu üç şeye sahip olmanın, onlara sahip olanların karakterleri üzerinde birtakım etkilerinin olması doğaldır. Aristoteles konuşmacının, hitap ettiği kimselerin genç, orta yaşlı veya yaşlı olmalarını gözönüne alması gerektiği gibi, talihe bağlı olan bu şeylerin, onlara sahip olanların karakterleri üzerinde meydana getirdiği etkilerin de onun tarafından dikkate alınması gerektiğini belirtir. Örneğin zenginler küstah ve kibirli, lükse ve gösterişe düşkündürler. Buna paralel olarak başkalarına karşı duyarsızdırlar ve herkesin mutluluk fikirlerinin kendilerinki gibi olduğunu sanırlar. Buna karşılık iyi soydan gelenler mağrur ve onur düşkünüdürler. O halde konuşmacının hitap ettiği insanların bu özelliklerinin, karakter yapılarının bilgisine sahip olarak onları kendi tezine uygun bir ruh hali içine sevketmenin yollarını araması ve bulması gerekir.

Genel Kanıtlama İlkeleri veya Ortak Yerler (Topikler)

Retorik'in II. kitabının geri kalan bölümleri başarılı bir konuşmanın, ikna edici bir söylevin sahip olması gereken niteliklerin ayrıntılı olarak sergilenmesine ayrılır. Bunun için Aristoteles önce bütün söylev biçimlerinde, yani gerek politik, gerek adli, gerekse törensel gösteri söylevinde ortak olan kanıtlama biçimleri veya tarzlarının neler olduğu konusuna eğilir. Aristoteles'in burada üzerinde durduğu şeyler, retorikçinin iki ana kanıtlama yöntemi olan örnek yoluyla kanıtlamanın ve örtük kıyasların kendilerinden hareketle oluşturulacağı malzemeyi meydana getiren şeylerdir. Bunlar, Aristoteles'in "yer"ler (topoi), "bölgeler", "kanıtlamanın kurucu unsurları" (stokheia) olarak adlandırdığı, Cicero ve Quintilianus'un "oyun kuralları"na, araştırılabilecek "maden damarları veya ocakları"na, kaynak olarak kullanılacak "depolar"a benzettikleri şeylerdir. Aristoteles söylevin ortak kanıtlarının bulunması gereken bu "yerler"i, en genel kanıtların içinde aranması gereken bu "bölgeler"i, "maden ocaklar"ını dört grup içinde toplar: I) "imkân ve imkânsızlık", II) "gelecek olgu", III) "geçmiş olgu" ve IV) "büyüklük". Bunlardan ikisi, yani "imkân ve imkânsızlık"la "geçmiş olgu" hakkında vereceğimiz bilgiler Aristoteles'in sözkonusu yerler veya bölgelerden neyi anladığını açıklığa kavuşturacaktır.

İmkân ve İmkânsızlık: Hatip konuşmasında veya kanıtlamasında mümkün ve imkânsız olanla ilgili şu genel kanıtlara dayanma, onları akıl yürütmesinde kullanma imkânına sahiptir: Bir karşıtlar çiftinden birisi için mümkün olan şey diğeri için de mümkündür. Örneğin eğer bir insanın iyileşmesi mümkünse hastalanması da mümkündür. Aynı şekilde benzer iki şeyden biri mümkünse diğeri de mümkündür. Eğer iki şeyden daha zor olanı mümkünse, daha kolay olanı haydi haydi mümkündür. Eğer bir şeyin iyi ve güzel bir biçimde meydana gelmesi mümkünse, genel olarak meydana gelmesi de mümkündür. Eğer bir şeyin başlangıcı olması mümkünse, sonu da olabilir. Eğer öz veya varlık bakımından daha sonra gelen bir şeyin ortaya çıkması mümkünse aynı bakımlardan daha önce gelen bir şeyin de ortaya çıkması mümkündür vb.. Görüldüğü gibi burada herhangi bir özel tez veya iddia ile ilgili özel bir kanıt sözkonusu değildir. Herhangi bir iddia veya tezin genel imkân veya imkânsızlık "yer-ler"i, durumları açısından ele alınıp nasıl savunulabileceğini göstermek sözkonusudur. Başka deyişle bunlar genel tartışma veya kanıtlama ilkeleri ödevi görebilecek genel şeylerdir. Konuşmacı asıl kanıtlarını, yani örtük kıyaslarını bu genel veya ortak kanıt yerleri üzerinde inşa edecektir.

Geçmiş Olgu: Geçmiş olgu ile ilgili genel kanıtlama ilkeleri nelerdir? Eğer geçmişte iki şeyden daha az muhtemel olanı gerçekleşmişse daha fazla muhtemel olanı da gerçekleşmiş olmalıdır. Yine eğer geçmişte genel olarak bir başka şeyi izleyen şey meydana gelmişse o başka şey de meydana gelmiştir. Eğer bir insanın bir şeyi yapacak gücü ve arzusu var olmuşsa, onu yapmıştır; çünkü herkes yapmak istediği şeyi yapma fırsatını bulduğunda onu gerçekten yapar. Eğer bir şey doğal olarak bir başka şeyden önce veya o amaçla meydana gelmişse, öteki şey de meydana gelmiştir; örneğin eğer şimşek çakmışsa gök de gürlemiştir vb. Hatip işte bu genel veya ortak ilkeleri kullanmak suretiyle özel akıl yürütmesini veya kanıtlamasını gerçekleştirecektir.

Kanıtlama Çeşitleri

Aristoteles bütün konuşmalarda ortak olarak bulunması veya kullanılması mümkün olan bu genel kanıtlama ilkelerini veya ortak yerleri, bölgeleri ortaya koyduktan sonra, özel olarak retorik akıl yürütmenin kendisine, yani örnek yoluyla akıl yürütme veya kanıtlamaya, onun türlerine geçer.

Örnek yoluyla kanıtlamanın iki türü vardır: I) Geçmişte fiilen olmuş olayların anılmasına dayanan tür, II) Konuşmacının kendisinin yarattığı olaylara dayanan tür. Bu sonuncunun da yine iki türü vardır: I) Temsil (illustration) ödevi gören *paralel* veya *benzer olaylar* ve II) *Hayvan hikâyeleri* (fabl).

Geçmişte fiilen olmuş olaylara dayanan kanıtlama türünün nasıl olması gerektiğini biliyoruz, çünkü bu bölümün başlarında bu türle ilgili iki örnek verdik. Aristoteles konuşmacının kendisinin yarattığı örneklere dayanan türün birinci çeşidiyle ilgili olarak ise Sokrates'in kullandığı bir kanıtlama biçimini gösterir. Sokrates şöyle demekteydi:

> "Kamu görevlileri kurayla atanmamalıdır, çünkü bu, yarışlarda koşmaya uygun atletleri seçmek yerine onları kurayla atamaya veya bir geminin tayfaları arasında dümencinin kim olacağını belirlemek için kuraya başvurmaya benzer."

Bu türün ikinci çeşidi olan *hayvan hikâyeleri* için ise Aristoteles Ezop'un (Aisopos) kahramanları hayvanlar olan ünlü fabllerini zikreder. Fabller yoluyla paralel örnekler yaratıp konuşmalarda kullanmak daha kolay olmakla birlikte Aristoteles politik hatibin gerçekte olmuş olayları örnekler olarak zikretmesinin daha değerli olduğunu düşünür, çünkü gelecek birçok bakımdan geçmiş gibi olacaktır ve bunu bilen, bilincinde olan insanlar geçmişteki gerçek olaylara dayanan örneklerden daha kolay ikna edileceklerdir.

Ancak daha önce işaret ettiğimiz gibi retoriğin asıl kanıtlama yöntemi "örtük kıyas"tır. Aristoteles"e göre ancak örtük kıyasları kullanamadığımız yerde tezimizi örnek yoluyla kanıtlamaya çalışmalıyız, örtük kıyas kullanabildiğimiz yerdeyse örneği sadece ek bir kanıt ola-

rak kullanmalıyız. Öte yandan bu ikinci durumda da örnek, kesinlikle örtük kıyastan önce gelmemelidir.

Maksimler

Ancak örtük kıyasa geçmeden önce Aristoteles'in *eksik bir örtük kıyas* olarak gördüğü *maksim*den de söz etmemiz gerekir: Örtük kıyasların öncülleri veya sonuçları kendi başlarına, yani kanıtlamanın geri kalan kısmından ayrı olarak ele alındıklarında ortaya "maksim"ler çıkar. Aristoteles'e göre maksim bir yargıdır, ancak özel bir olayla (örneğin İphikrates'in karakteriyle) ilgili değil de genel türden bir yargıdır. Ayrıca o her konu ile ilgili değil de pratik davranış konularıyla, tercih edilecek veya kaçınılacak davranış tarzları ile ilgili bir yargıdır. Böylece "Doğru, eğrinin zıddıdır" bir maksim değildir, ama "Aklı başında bir insan hiçbir zaman oğullarını arkadaşlarından daha akıllı yetiştirmemelidir" bir maksimdir.

Ancak görüldüğü gibi yukarıdaki cümle bu şekliyle bir kıyas, örtük kıyas değildir. Ama ona aşağıdaki türden bir neden veya açıklama eklediğimizde ortaya çıkan şeyin bütünü bir örtük kıyas olacaktır: "Çünkü bu onları onları aylaklaştırır. Bu ise tüm şehirde onlara karşı kin ve kıskançlık yaratır." Bir başka maksim: "Hiçbirimiz özgür değiliz." Buna şunu eklediğimizde ortaya yine bir örtük kıyas çıkar: "Çünkü hepimiz paranın veya talihin kölesiyiz."

Aristoteles'in maksimleri kendi aralarında dört türe ayırması ve her bir türün özelliği ile ilgili olarak söylediği şeyler üzerinde durmayacağız. Ancak onun maksimlerin yalnızca yaşlılar tarafından ve deneyimli oldukları konuları ele alırlarken kullanılmasını uygun gördüğünü belirtelim. Aristoteles'e göre genç bir insanın onları kullanması veya insanın hiçbir deneyim sahibi olmadığı şeylerle ilgili olarak maksimlerden yararlanması yapay ve gülünç kaçar.

Buna karşılık maksimleri kullanmanın konuşmacıya sağlayacağı bazı önemli avantajlar vardır. Bunlardan en büyüğü fazla zeki olmayan insanların, tikel olaylarla ilgili olarak savundukları görüşlerin evrensel bir hakikat olarak başarıyla dile getirildiğini görmekten memnun olma-

ları ve dolayısıyla sözkonusu konuşmacıyı olumlu bir ruh hali içinde dinlemeye hazır olmalarıdır. Örneğin eğer bir adamın kötü komşuları veya çocukları varsa "Komşudan daha can sıkıcı kimse olamaz" veya "Çocuk sahibi olmaktan daha delice bir şey yoktur" diyen biriyle aynı fikirde olmak onun çok hoşuna gidecektir. Maksimlerin diğer bir faydası konuşmaya ahlâkî bir hava kazandırmasıdır. Üstelik bu ahlâkî hava maksimin kendisinden onu telaffuz edene geçerek onun karakteri hakkında olumlu bir görüşün kazanılmasına da hizmet edebilir.

Örtük Kıyaslar ve Çeşitleri

Örtük kıyaslara gelince; örtük kıyas bir kıyastır, ancak öncüllerinden biri veya sonucun açık olarak ifade edilmediği bir kıyastır. Aristoteles özellikle retorikte sözkonusu olan akıl yürütmenin fazla gerilere götürülmemesi gerektiği, çünkü kanıtlamanın uzunluğunun belirsizlik yaratacağı konusunda ısrarlıdır. Sonuca götüren adımların tümünün gösterilmesine ihtiyaç yoktur, aksi takdirde açık olanı ifade etmekle sözlerimizi boşuna harcamış oluruz. Halktan dinleyicilere hitap ederken eğitimsiz olanların konuşmalarını eğitimli olanların konuşmalarından daha etkili kılan şey, bu basitliktir. Eğitimli insanlar genel ilkeleri ortaya koyarlar; eğitimsiz insanlar ise herkes tarafından bilinen şeylerden hareket ederler ve onlardan aşikâr sonuçlarını çıkarırlar. Bundan dolayı hatip her kanıdan değil, yargıçlar veya dinleyiciler tarafından kabul edilen kanılardan veya halkın otorite olarak kabul ettiği kişilerin kanılarından hareket etmelidir. Aynı zamanda kanıtlarını kesinlikler üzerine olduğu kadar olasılıklar üzerine dayandırmalıdır.

Hatibin iyi bir konuşma yapabilmesi için ilk olarak bilmesi gereken şey, üzerinde konuşacağı veya kanıtlama yapmaya çalışacağı konu ile ilgili temel olgulardır. Örneğin Atinalıları Perslere karşı bir savaşa ikna etmek istiyorsa, hatip Atinalıların askeri gücü, gelir kaynakları, dostları ve düşmanları, bugüne kadar hangi savaşları yaptıkları, hangi başarıları kazandıkları vb. üzerinde bilgi sahibi olmalıdır. Benzer şekilde, biri aleyhine bir dava açan veya bir davada kendini savunan kişinin de davayla ilgili olgulara dikkat etmesi gerekir. El yorda-

mıyla ve belli belirsiz değil, gözlerimizi üzerinde konuşmak zorunda olduğumuz konuya ilişkin güncel olgulardan ayırmaksızın ve o konuyla ilgili olabildiğince çok kanıt toplayarak, davamızı savunmaya çalışmamız gerekir.

Aristoteles retorikte kullanılması mümkün ve gerekli olan iki tür örtük kıyas ayırdeder: I) Birbirleriyle uyuşabilir (compatible) özellikteki önermelerin biraraya getirilmesinden meydana gelen *kanıtlayıcı* (demonstrative) *örtük kıyas* ve II) Birbirleriyle uyuşamaz (incompatible) nitelikteki önermelerin bir araya getirilmesinden meydana gelen *çürütücü* (refutative) *örtük kıyas*. Daha sonra bu kanıtlayıcı ve çürütücü örtük kıyasların kendilerine dayandırılabileceği yirmi sekiz retorik kanıtlama biçimini, her birine ilişkin verdiği örneklerle geniş olarak ortaya koyar. Ancak fazla felsefi bir değeri olmayan, sadece hatibin ustalık ve hünerini ilgilendiren bu retorik kanıtlama biçimleri üzerinde özel olarak durmamızın bir yararı yoktur.

Aristoteles'in *Retorik* adlı eseri, kitabın başında çizdiği programın sona ermesine rağmen burada bitmez. Bu programda Aristoteles'in retorik sanatının amacı, çeşitli nutuk veya söylev türleri, iyi veya ikna edici bir söylev için söylevcinin kendisi, hitap ettiği dinleyici kitlesi ve söylevin kendisi ile ilgili olarak gözönüne alınması gereken unsurlar, nihayet retorikte kullanılması uygun olan akıl yürütme veya kanıtlama yöntemleri hakkında bilgi vermesi sözkonusuydu ve Aristoteles bütün bu konularda gerekli olan açıklamaları vermiştir. Ancak eserini burada bitirmemektedir ve ona bir üçüncü kitabı eklemektedir. Bu üçüncü kitap ise *Retorik*'in genel plan ve programına tamamen aykırı olmasa da onunla tam olarak uyuşturulması sözkonusu olmayan bir konuyu incelemektedir. Bu, retorik bir konuşmanın üslubu ve planı, bölümlerinin düzenlenmesi ile ilgili konudur. Ross haklı olarak bu III. kitabın bir yamalı bohça görüntüsü gösterdiğini belirtmekte ve Diels'in bu III. kitabın aslında konuşmanın üslubu ve planı üzerine bağımsız bir eser olduğu, Aristoteles'in bu kitabı daha sonra retoriğin konusu hakkındaki iki kitabına eklediği yolundaki açıklamasını kabul etmektedir (Ross, 333).

Felsefe tarihinden çok edebiyat tarihi veya edebiyat kuramı, be-

lagât kuramı bakımından değer taşıyan bu kitap üzerinde biz de fazla durmayacağız. Ancak bu belagât kuramının ilginç gördüğümüz bazı noktalarına kısaca temas edeceğiz.

BELAGÂT KURAMI

Aristoteles bu kitabın girişinde ne söyleyeceğini bilmek kadar onu doğru bir biçimde söylemenin de önemli olduğu noktasına değinir. Ona göre bir konuşmada ikna etme yolları ve araçları kadar kullanılacak dil veya üslupla konuşmanın çeşitli kısımlarının uygun düzenlenişi veya konuşmanın planı da önemlidir. Bu son ikisi en az birinci kadar bir konuşmanın başarısını etkileyen şeylerdir ve birinci konu gibi son iki konu da şimdiye kadar yazarlar tarafından ihmal edilmiştir. Daha doğrusu onlar tragedya ve epik anlatımla ilgili olarak dikkate alınmış, ancak ortaya çıkışı daha geç bir tarihe rastlayan retorik konusunda dikkate alınmamıştır. Öte yandan düzyazı dili, şiirin dilinden farklıdır ve retorik düzyazıya dayanır. Kaldı ki, tragedyanın kendisi bile son zamanlarda eski karakterini terketmiştir. Dolayısıyla retoriğin, şairlerin kendilerinin bile terkettikleri şiir tarzını taklit ederek üslubunu düzenlemesi düşünülemez.

Konuşmanın Üslubu

Peki retoriğin üslupla ilgili erdemleri neler olmalıdır? Aristoteles bunun için bazı temel ölçütler ortaya koyar: İyi bir retorik konuşma *açık* (clear) ve *uygun* (appropriate) olmalıdır. Açıklık geçerli ve alışılmış kelimeler kullanarak sağlanır. Aristoteles'in uygunluktan kastı ise onun ne fazla sıradan, ne de fazla süslü veya cafcaflı, tumturaklı olmamasıdır. Şiir dili sıradanlıktan uzaktır, ancak retoriğe, yani düzyazıya uygun değildir. Öte yandan günlük konuşmaya biraz alışılmadık bir hava vermek de kötü değildir, çünkü insanlar kendilerine yabancı olan, çarpıcı şeylerden de hoşlanırlar. Ama bu çarpıcılık, egzotiklik konuşmayı yapay veya yapmacık bir şekle sokacak ölçüde olmamalıdır. Bir yazarın sanatını gizlemesi ve yapmacıklı olarak değil de, doğal konuştuğu izlenimini vermesi önemlidir. Çünkü doğallık inandırıcıdır.

Aristoteles bu bağlamda olmak üzere yabancı, bileşik ve yazar veya konuşmacının kendisi tarafından yaratılan kelimelerin idareli bir biçimde ve seyrek durumlarda kullanılması gerektiğini söyler. Mecazlara dayanan (metaforik) terimler ancak yarar getiriyorsa kullanılmalıdır. İyi bir yazar veya konuşmacı seçkin ama itici olmayan bir üslupla yazmalı veya konuşmalıdır.

Konuşmanın Planı

Konuşmanın planı veya kısımlarının düzenlenişine gelince, Aristoteles iyi bir konuşmanın genellikle iki kısımdan meydana gelmesi gerektiğini düşünür: Davanın ortaya konulması, yani beyan veya ifade ve davanın kanıtlanması. Bir davayı sadece ortaya koymak, ama kanıtlamamak ne kadar yetersizse, onu gerektiği şekilde ortaya koymaksızın kanıtlamaya girişmek de o kadar yanlıştır. Bunlara konuşmanın türüne göre, yani politik, adli veya törensel gösteri konuşmasının sözkonusu olmasına göre bazı ekler yapılabilir. Örneğin konuşmaya bir giriş, çelişen kanıtların karşılaştırılması ve bir özet eklenmesi, yalnızca iki politika arasında bir savaşımın olması durumunda politik bir konuşmada gereklidir. Suçlama veya savunma ise sadece adli konuşmalarda gözönüne alınması gereken bir husustur, ama bunlar politik bir konuşmanın ana bölümünü oluşturamazlar. Son söz (epilog) daima belirgin uzunlukta bir azaltma anlamına geldiği için kısa bir konuşmada veya olguların kolayca hatırlandığı bir konuşmada yer almamalıdır.

12
Sanat Felsefesi veya Poetiği



"Şiir sanatının genel varlığını her biri insan doğasına dayanan iki nedene borçlu olduğu açıktır: Taklit, insan için doğal olup onun daha aşağı dereceden hayvanlara göre bir üstünlüğünü oluşturur yani *insan dünyadaki en taklit edici varlıktır* ve *ilk bilgilerini taklit sayesinde elde eder*. Öte *yandan herkesin taklidin ürünü olan eserlerden haz alması da doğaldır*."

Poetik, 1448 b 4-16

Raffaello'nun 16. yüzyılda yaptığı
Atina Okulu freskinden
bir ayrıntıda Aristoteles.

Aristoteles'in sanat felsefesini, bu konuya özel olarak ayırdığı ve elimizde bulunan şekliyle eksik olduğu anlaşılmakla, hatta bazı kısımları ancak fragmentler halinde zamanımıza ulaşmış olmakla birlikte sanat felsefesi tarihinde, özellikle de edebi eleştiri kuramı ve uygulamaları üzerinde çok büyük bir etkide bulunmuş ve son derece büyük tartışma ve yorumlara yol açmış olan *Poetik* veya *Poetika* adlı küçük hacimli kitabında bulmaktayız. Aristoteles sisteminin diğer kısımlarında olduğu gibi sanat felsefesinde de büyük ölçüde Platon'un açtığı yolda ilerler ve ele aldığı konuları yine başta taklit (mimesis) kavramı olmak üzere ilk defa Platon tarafından ortaya atılmış olan kavramlar çerçevesinde ele alır. Bununla birlikte, felsefesinin geri kalan kısımlarında, örneğin varlık ve bilgi felsefesinde, ruh öğretisi ve siyaset felsefesinde olduğu gibi sanat felsefesinde de Aristoteles bazı noktalarda hocasından önemli ölçüde ayrılmakta ve kendi dehasını oluşturan özel ve kalıcı değeri olan bazı görüşlere sahip bulunmaktadır.

PLATONCU HAREKET NOKTASI

Önce felsefesini sergilemeye ayırdığımız kısımda kendilerine özel bir bölüm ayırmadığımız Platon'un sanata ilişkin görüşleri hakkında bazı

açıklamalarda bulunalım. Platon'un sanat felsefesine veya estetiğe ilişkin görüşlerini başlıca üç önemli başlık altında toplayabiliriz: I) Sanat ve taklit; II) Sanat ve bilgi; III) Sanat ve ahlâk veya eğitim arasındaki ilişkiler.

Genel Olarak Sanat ve Güzel Sanatlar

Platon sanattan marangozluktan şiire, şiirden yasa koyuculuğa kadar her türlü yapma (making) veya meydana getirmeyi (production) içine alan genel bir faaliyeti anlar. Bu çerçevede Platon geniş anlamda "sanat"la "güzel sanat" arasında herhangi bir ayrım yapmaz. Bununla birlikte bir masanın yapımı demek olan marangozlukla, masanın resmini yapmak demek olan ressamlık arasında belli bir farkın olduğu açıktır. Bu anlamda, yani gerçek veya aktüel bir nesneyi meydana getirmekle, onun taklidini veya benzerini yapma, görüntüsünü veya hayalini meydana getirme arasında bir ayrım yaptığımızda, bu ikinciye karşılık olan şeyin Platon tarafından dar veya günümüzdeki anlamında *güzel sanat* olarak nitelendirildiğini görürüz.

Bununla birlikte bu ayrımın her zaman işe yaramadığını veya değişik sanatlarla ilgili olarak tam olarak geçerli olmadığını kabul etmemiz gerekir. Bir defa gerçek veya aktüel bir masanın kendisi genel olarak sanatın ürünü olarak kabul edilebileceği gibi bu masanın bir özelliği, üslubu olması ve dar anlamda bir sanatçının, örneğin Picasso'nun elinden çıkması durumunda bir güzel sanat eseri olarak değerlendirilebileceği açıktır. Öte yandan bir marangozun yaptığı aktüel bir masayla bu masanın tasvirini gerçekleştiren ressamın yaptığı resim veya bir mimarın yaptığı evle bir tuval üzerine bu evin imgesini geçiren ressamın resmi arasında bir ayrım yapmak mümkündür, ama gerek heykeltraşlık gibi görsel, gerek şiir veya tragedya gibi edebi, gerekse dans ve müzik gibi karma sanatlarda gerçek, aktüel bir nesnenin yapılması veya meydana getirilmesi ile onun imgesi, taklidi veya temsili olarak güzel bir ürünün meydana getirilmesi arasında bu türden bir ilişkiden söz edilemeyeceği açıktır.

Sanatın Özü Olarak Taklit

Platon *Devlet*'in özel olarak bu konuya tahsis ettiği X. ve sonuncu kitabında sanatı genel olarak bir *taklit* veya *temsil* olarak görür: Nasıl ki duyusal dünyada bulunan nesneler, yani ister insan, ağaç veya balık gibi doğal, ister masa, sedir gibi insan elinden çıkmış yapma nesneler (artefacta), ideal örneklerinin veya İdeaların bir taklidi, onlardan pay alan veya onları temsil eden şeylerse, güzel sanatın veya sanatların eserleri de bu ikincilerin bir taklidi, temsili veya "kopyaları"dırlar.

Platon bu anlamda taklitçi olan sanatçının modelini taklidinin de iki farklı çeşidinden söz etmenin mümkün olduğunu düşünür: Sanatçı taklit etmeye çalıştığı modelinin *gerçek* bir benzerini, kopyasını yapmaya çalışacağı gibi bu modelin *sahte* bir benzerini, kopyasını yapmayı da isteyebilir. Birincide, Platon'a göre, modelde bulunan özelliklerin aynının taklit edilmeye çalışılmasına karşılık, ikincide aldatıcı benzerlikler meydana getirmeye yönelik sahte bir taklit sözkonusu olacaktır. Bir mimarın yaptığı bir binaya dikkatle bakan kişide sütunların yukarıya doğru gitgide inceldiği izlenimini ortadan kaldırmak için onları dış bükey yapması (entasis) bu ikincinin bir örneğidir. Ama genel olarak bu model-taklit, model-temsil veya model-kopya ilişkisi sanatın ürünü olan nesnelerin varlık ve değerlerini belirler. Nasıl ki doğal dünyadaki doğal bir nesne, örneğin bir ağaç veya insan, İdealar dünyasında kendinde Ağaç'a veya kendinde İnsan'a ne kadar benziyorsa, ona ne kadar katılıyorsa veya ondan ne kadar pay alıyorsa o ölçüde var ve değerliyse, bir insanın veya ağacın resmi de duyusal dünyadaki insana veya ağaca ne kadar benziyorsa, onu ne kadar temsil ediyorsa o ölçüde gerçek ve değerli olacaktır.

Sonuç olarak bu bakış tarzı Platon'u zorunlu bir biçimde sanatın ürünü olan şeylerin varlık ve değer bakımından, modellerini oluşturan şeylerden daha az var ve daha az değerli olmaları gerektiği sonucuna götürür. Aslında sanatın ürünlerinde Platon'un kendi ifadesiyle bir "taklidin taklidi"nden veya "gölgenin gölgesi"nden başka bir şeyle karşı karşıya değilizdir. Hele bir de sanatçının yukarda işaret ettiğimiz gibi orijinal modeldeki özellikleri gerçek bir şekilde taklit etme-

yip, görünüşte bir benzerlik yaratmaya çalışmasını veya onu olduğu gibi değil de göründüğü gibi resmetmeye, görünene benzetmeye çalışmasını gözönüne alırsak sanatın taklidinin orijinalinden üçüncü veya dördüncü derece uzağında olan bir taklit veya benzetme olmak zorunda olduğunu anlarız.

Platon'un bundan sanat adına çıkaracağı ve açık olarak ifade edeceği olumsuz sonuç, sanatın *Gorgias*'ta hitabetle ilgili olarak verdiği yargıya benzer bir şekilde bir tür göz boyayıcılık, hokkabazlığa benzer bir şey olması gerektiği sonucu olacaktır. Nasıl ki tıbbın insan bedeni ve sağlığı hakkında gerçek bir bilgiye sahip olan ve bu bilgiye uygun olarak insanı sağlıklı kılma gücüne sahip bulunan gerçek bir sanat olmasına karşılık ahçılık sahte bir sanat, hekimlik sanatının bir taklidi, kötü bir taklidi ise ressam da bir masa veya sediri gerçekte olduğu veya olması gerektiği gibi değil de göründüğü gibi taklid eden bir tür hokkabaz, bir göz boyayıcı, bir kandırıcıdır.

Sanat ve Bilgi

Platon sanat ve sanatçı hakkındaki bu son derece ağır eleştirisini Homeros'a kadar uzatmaktan da çekinmez. *Devlet*'in sözünü ettiğimiz sonuncu kitabında, Homeros da dahil olmak üzere bütün şairler, tragedya yazarlarının, anlattıkları şeyler hakkında gerçek bir bilgiye sahip olmayan taklitçilerden, uyduruculardan, kandırıcılardan ibaret olduklarını söyler. Buna göre nasıl ki örneğin bir ayakkabının resmini yapan bir ressam aslında ayakkabının ne olduğunu bilmeden onun resmini yapan biriyse şairler de kelimeler ve cümlelerle aslını bilmedikleri şeyleri, örneğin bir savaşı tasvir eden benzetmecilerdir. Bundan dolayı onların yaptığı iş ciddi insanlara yakışmayan bir oyundur. Kısaca Platon'a göre *sanat hiçbir ciddi bilgi değerine sahip değildir*. Bize dünya, gerçek, varlık hakkında hiçbir işe yarar bilgi vermez. Tersine bazı örneklerinde özellikle gerçekten uzaklaştırıcı, doğrudan saptırıcı bir özelliğe sahiptir.

Gerçi Platon'un *Şölen* diyalogunda güzel ve güzele karşı duyulan sevgi, aşk aracılığıyla İdealar dünyasıyla doğrudan temasa geçile-

bileceği ve bu sayede eşyanın derin bilgisine erişilebileceği yönünde çok önemli bir düşünce vardır. Buna dayanarak ve sanatın konusunun güzel olan olduğunu, sanatçının işlevinin ise nesnelerde güzeli görme, ortaya koyma veya yaratma olduğunu gözönüne alırsak, Platon'un sanata sahip olabileceği bilgi değeri bakımından daha olumlu bir gözle bakması gerektiğini düşünebiliriz. Ancak Platon'un bu görüşünü dile getirdiği bölümde sözkonusu güzel aracılığıyla mistik bilgiye erişme sürecinde *sanata herhangi bir özel yer vermediğini* görmekteyiz.

Çünkü Platon'un bu pasajdaki ana kavramı, daha önce bu konuya ayırdığımız bölümde geniş olarak üzerinde durduğumuz gibi, sevgi veya aşktır ve ona göre bunların da temelinde ölümsüzlük arzusu vardır. Sadece insan değil bütün canlılar bilinçsiz olarak ölümsüzlük peşindedirler. Ölümsüzlük arzusu bütün varlıkları yaratmaya zorlamaktadır. Fiziksel aşk aracılığıyla üremek bu ölümsüzlük arzusunun bir türü; ruhsal, manevi eylemler veya eserlerin yaratımı ise onun bir başka türüdür. Bu bağlamda Homeros ve Hesiodos'un yarattıkları şiirlerle, Solon'un yasaları arasında herhangi bir fark yoktur. Bilim yapmanın kendisi ise böyle bir aşkın ve yaratım arzusunun daha üstün bir türüdür. Sonuç olarak Platon güzel aracılığıyla yaratma sürecinde sanata herhangi bir özel yer vermediği gibi sanatın güzel aracılığıyla gerçeğin bilgisine erişme işlevine de herhangi bir değer yüklememektedir.

Sanat, Ahlâk ve Eğitim

Peki o halde insanlar sanatı neden dolayı çekici bulmaktadırlar, neden ötürü sanat eserlerini dinlemek veya seyretmekten hoşlanmaktadırlar? Sanatın bir bilgi değeri yoksa ne tür bir değeri vardır? *Devlet*'in bu soruya cevabı da en az sanatın kendisi hakkındaki yargısı kadar sert veya olumsuz bir cevaptır: Sanat bizim aklımıza değil duygularımıza, mantığımıza değil psikolojimize seslenir. Bu, Platon'un sözleriyle, bizim "akılsız, korkak, gevşek, zayıf" yanımıza; sakin, ölçülü, sağduyulu yanımıza değil, "coşkun, taşkın, değişken" yanımıza hitap ettiği anlamına gelmektedir.

Örnek olarak tragedya ve komedyayı alalım: Platon'a göre normal hayatta aklı başında bir insan bir insan başına bir felaket geldiğinde ağır başlılığını korur, bağrına taş basar, susar, ağlayıp sızlanmaz. İçinde gözyaşı dökmek, dilediği gibi inlemek, acıdan bağırmak isteyen yanını bastırır. Oysa tragedya yaradılışımız itibariyle sahip olduğumuz bu yanımıza, yani zayıf, korkak, duygusal yanımıza seslenir. Sahnede seyrettiğimiz veya okuduğumuz bir eserin kahramanının başına gelen acıklı olaylar bu ikinci yanımıza ilişkin duygularımızı coşturur, dizginlediğimiz duygularımızın kendilerini alabildiğince ortaya koymalarına imkân verir.

Aynı şey komedya için de sözkonusudur. Kendimiz yapmaktan utandığımız, hatta tiksindiğimiz şeylerin; zayıf, gülünç yanlarımızın komedyada ortaya konduğunu gördüğümüzde utancımızı, tiksinmemizi bir tarafa bırakır, onları seyretmekten büyük bir zevk alırız. Kısaca komedya da bu zayıf, çirkin veya gülünç yanlarımızı dizginlemek yerine onların taşkın bir şekilde kendilerini ortaya koymalarına imkân tanır.

Platon bununla da kalmaz, şairlerin eserlerinde kötü ve ahlâksız insanların kötü ve ahlâksız davranışlarını temsil etmelerinin insanları bu davranışları taklit etmeye götürme gibi zararlı bir başka sonucunun da olabileceğini düşünür. Nihayet şairler tarafından tanrılar ve kahramanlara yakıştırılan kötü ve ahlâk dışı davranışların tasviri, site mensuplarını dine ve geleneklere karşı saygısız tutumlara tahrik ve teşvik etme tehlikesini içinde taşır. Bütün bu olumsuz ve tehlikeli etkileri gözönüne alan Platon yurttaşların ruh sağlığını ve ahlâkını korumak için ya bu tür yazarları (Homeros da dahil) sitesinin dışında tutmayı veya onlara sıkı bir denetim uygulamayı gerekli görür. Tek cümle ile sanatla ahlâk arasındaki ilişkiler konusunda sanatın ahlâka hizmet etmesini ve ona tâbi olmasını şart koşar.

SANAT VE DOĞRULUK

Aristoteles esas olarak üç konuda Platon'un görüşlerini paylaşır. Bunlar sanatın özü itibariyle hakikate, doğruya ilişkin *bir tür bilgi* olduğu, *ahlâkî* ve *eğitimsel bir değere sahip olduğu* ve nihayet *özü itibariyle bir tak-*

lit olduğu görüşleridir. Ancak o genel olarak Platon'un sanata karşı küçümseyici tutumuna katılmadığı gibi özel olarak bu üç konuda da onun görüşlerini düzeltme, geliştirme ve zenginleştirme gereğini duyar.

Sanat Bir Tür Bilgidir

Aristoteles genellikle güzel sanatlar, özel olarak epik şiir, tragedya ve komedyanın incelenmesine ayırdığı *Poetika*'sında Platon'u izleyerek sanatı özü itibariyle bir tür bilgi olarak gördüğü yönünde bazı sözler söyler. Bu görüşü açıkça ifade ettiği yerlerden biri, sanatın özünün taklit olduğuna ilişkin Platoncu öğretisini ortaya koyduğu *Poetika*'nın 4. Bölümü'dür.

Aristoteles bu bölümde taklit içtepisinin insanda doğuştan olduğunu, onun insanı diğer daha aşağı dereceden hayvanlardan ayıran bir yeti olduğunu ve insanın ilk bilgilerini onun sayesinde edindiğini belirtir. Bundan başka bütün taklit ürünlerinden hoşlanmasının da yine insana özgü doğal bir şey olduğunu söyler. Ona göre bu hoşlanmanın ana nedeni insanın "taklit sayesinde bir bilgi sahibi olmasıdır." Örneğin insan bir resme bakarken bu resmin neyi tasvir ettiğini, onun gerçeklikte varolan şu veya bu kimsenin resmi olduğunu öğrenir. Yine bir örnek vermek gerekirse, insan seyrettiği resimdeki kişinin tanıdığı bir kişi, Sokrates olduğunu anlar ve ve bu tanımadan saf zihinsel bir zevk duyar. Çünkü bir şeyi tanımak veya öğrenmek insana zevk verir.

Ancak bu görüşe, gerçek dünyada kendisiyle karşılaşmadığımız, dolayısıyla resminde kendisini tanıyamayacağımız bir kişinin resmini seyretmekten de zevk alabileceğimiz biçiminde bir itiraz yapılabilir. Aristoteles'in kendisi de bunun farkındadır ve bu durumda insanın böyle bir resimden duyduğu zevkin, sözkonusu kişinin "taklit"inden kaynaklanmayacağını kabul ederek görüşünü düzeltmek ve zenginleştirmek ihtiyacını duyar. Bu bağlamda olmak üzere sözkonusu zevkin kaynağında resmin kendisinin *çizgileri, kullandığı renklerin uyumu*nun bulunabileceğini söyler, kısaca bu zevkin onun teknik mükemmelliğinin sonucu olabileceğini de belirtir. Ancak bu Aristoteles'i tümüyle taklit kavramından vazgeçmeye götürmediği gibi resmin ve daha genel

olarak sanatın sahip olduğunu ileri sürdüğü bilgi değerini tümüyle inkâr etmeye de sürüklemez. Tersine bu olgu, ona sözünü ettiği taklit ve bilgiden ne anladığını daha derin ve kapsamlı bir tarzda ortaya koyma imkânını verir. Bu daha derin ve kapsamlı görüşünün önemli bir boyutunu ise *Poetika*'nın 9. Bölümü'nde şiir ve tarih arasında ilişkileri ele aldığı yerde ortaya koyar.

Ve Bu Çerçevede Şiir Tarihten Daha Fazla Bilimdir

Aristoteles'e göre tarih ve şiiri birbirinden ayıran şey, birinin düz yazıyla, diğerinin ise nazımla yazılmış veya ifade edilmiş olması değildir. Herodot'un tarihi, vezinli bir hale getirilmiş, manzum bir şekilde kaleme alınmış olsa bile tarih eseri olmaktan çıkamayacağı gibi bir şiiri şiir yapan da onun ölçülü (vezinli) sözlerle yazılmış olması değildir. Aradaki asıl fark tarihin "olan"ı tasvir etmesine karşılık şiirin "olması mümkün olan"ı ifade etmesidir:

> "Şairin görevi meydana gelen şeyi değil, meydana gelmesi mümkün olan şeyi, yani olası veya zorunlu olmasından ötürü meydana gelmesi mümkün olan şeyi tasvir etmektir" (1451 a 35).

Aristoteles tarih bilimini meydana getiren önermelerden örnek olarak "Alkibiades şunu yaptı veya başına şöyle bir şey geldi" tarzında tarihsel olaylara ilişkin sözleri anlar. Şiiri meydana getiren önermelerden ise "belli özellikteki bir kimsenin olasılık veya zorunluluk yasalarına göre şöyle veya böyle konuşmasını, şöyle veya böyle hareket etmesini" kastettiğini belirtir ve bu nedenle şiirin daha *felsefi* bir özelliğe sahip olduğunu, dolayısıyla daha büyük bir önem taşıdığını, çünkü tarihin önermelerinin *tekil* varlıkları ve olayları ele almasına karşılık şiirin önermelerinin daha ziyade *tümellere* ilişkin olduğunu ileri sürer.

Aristoteles'in, tarihin olan veya meydana gelen şeyleri konu aldığı, şiirin ise meydana gelmesi mümkün olan, muhtemel olan şeylerden söz ettiği yönündeki bu görüşü, ilk bakışta bizde olayları, olguları gözönüne almasından dolayı tarihin şiire göre daha fazla bilgi değe-

rine sahip olması ve bilim olması gerektiği düşüncesi uyandırabilir. Ancak Aristoteles'te bilimi bilim yapan temel şeyin *tümeli* konu olarak alması özelliği olduğunu, tarihin ise tek tek kişileri veya olayları konu almasından dolayı böyle bir özelliğe sahip olmadığını gözönüne alırsak bu düşüncemizi düzeltmemiz gerektiği ortaya çıkar.

Aristoteles'in bu ünlü görüşünü tarih, bilim, tarihin bir bilim olup olmadığı, tarihi olayların niteliği, tarih biliminin önermelerinin özelliği, tarih bilimin metodolojisi vb. ile ilgili bütün sonuç ve uzantılarında geniş bir biçimde tartışmak niyetinde değiliz. Bizi burada ilgilendiren veya üzerinde durmak istediğimiz şey, Aristoteles'in şiiri ve şiirin bir dalını teşkil ettiği edebi sanatları bir bilgi olarak görüp görmediği ve eğer bir tür bilgi olarak görüyorsa, bu bilgiden ne anladığıdır. Bu açıdan yukardaki sözlerini ele aldığımızda onun şiir adı altında ifade etmiş olduğu söze dayanan sanatların, edebi sanatların, daha da genel olarak konusunu söz, melodi, ritm aracılığıyla ortaya koyan müzik, tragedya, komedya, hatta dans gibi sanatların bir tür bilgi olduğunu açık olarak savunduğunu kabul etmek zorundayız.

Tarih ile şiir arasındaki ilişkiler ve tarihin neden şiirden daha az bir bilgi ve bilim değerine sahip olduğu konusuna gelince, Aristoteles'in bu konuyla ilgili olarak şu türden bir bakış açısına sahip olduğunu söyleyebiliriz: Tarihte yaşamış kişiler ve onların yapmış oldukları şeyler, olaylar "gerçekten olup bitmiş" şeylerdir, ama bunlar "tek bir defaya mahsus olarak" ortaya çıkmış şeylerdir. Ancak bireylerin ve bireysel olayların, örneğin Alkibiades'in kendisinin ve onun gerçekleştirdiği bireysel, tarihsel şeylerin bilimi mümkün olmadığı gibi onların, bilimlerinin yapılmasını mümkün kılacak şekilde tümelleştirilmesi, tipleştirilmesi de doğru olamaz. Çünkü öyle anlaşılmaktadır ki Aristoteles'e göre bunu yaptığımız takdirde tarih, tarih olmaktan çıkar. Ancak, Aristoteles bu yolda düşünmeye devam etmektedir, bu tümelleştirme, tipleştirme için elimizde bir başka yol ve araç vardır: Sanatta veya sanat aracılığıyla bunu yapabiliriz. Örneğin Alkibiades'in kendisini bir müzikli dramanın, tragedyanın baş kahramanı, karakteri yapabiliriz. Bu durumda tarihsel bir kişi olarak ondan ve onun gerçekten yapmış

olduğu şeylerden değil de bir tip, bir karakter olarak ondan ve yine bir tip, bir karakter olarak onun duygularından, tutkularından, zaaflarından; bu duygu, tutku ve zaaflara sahip bir karakter olarak yapması mümkün olan, muhtemel olan, hatta bazı durumlarda zorunlu olan eylemlerinden söz edebiliriz.

Şimdi sözkonusu tragedyanın kahramanı olan Alkibiades bu şekliyle tarihsel olarak gerçek olmamakla birlikte onun sayesinde bu tür bir insan, bu tür bir karakter hakkında gerçek, doğru ve tümel bir şeyler söylenebileceği, bilgiler verilebileceği açıktır. Bu bilgi hiç şüphesiz doğada bulunan *gerçek tipler, türler*, onların özleri ve özelliklerine ilişkin gerçek tümellerle aynı değerde veya düzeyde bir bilgi olmayacaktır. Ama üzerinde konuştuğumuz şeyin gerçek tümelleri ele alan gerçek bilim değil, onları ve onlar arasındaki tümel ilişkileri imkân, olasılık ve belki zorunluluk bağlamında taklit, temsil ve tasvir eden tragedya veya sanat olduğunu unutmamamız gerekir. Başka deyişle; Aristoteles'e göre "sanatta tümelin bilgisi felsefe veya bilimdeki tümelin bilgisinden hiç şüphesiz daha aşağı seviyede bir bilgi" olacaktır.

Aristoteles ünlü tragedyalarda tarihte gerçekten yaşamış olan kişilerin kahraman olarak kullanılmasını da bu "gerçeklik duygusu" ile açıklar. Bizim bu tür karakterlerden ve onların başlarına gelen şeylerden etkilenmemiz bu tür bir "sahicilik" duygumuzdan veya ihtiyacımızdan kaynaklandığı gibi şairlerin tragedyalarda Yunan dünyasında gerçekten yaşamış oldukları kabul edilen kişilere ve olaylara yer vermelerinin nedeni de insanların "gerçekten varolan bir şeye inanmalarının daha kolay olması"dır: Çünkü imkânsız olan gerçek olamaz; ama varolan, mümkün olduğu içindir ki gerçekleşmiştir.

Ancak bu öte yandan Aristoteles'in tragedyanın ancak gerçekten varolan kişileri ve onların eylemlerini ele almasının zorunlu olduğunu düşündüğü anlamına gelmemektedir. Nasıl ki, bir resmin hoşumuza gitmesi için onun mutlaka fiilen varolan bir kişiyi veya nesneyi konu olarak alması gerekmiyorsa, Aristoteles bazı tragedyalarda hiçbir tanınmış isme rastlanmadığını ve rastlanmasının da zorunlu olmadığını açıkça ifade etmektedir. Bu anlamda Aristoteles'in hayali bir ya-

ratık olan Hamlet'in veya Othello'nun en az bir Agamemnon kadar gerçek bir tragedya kahramanı olabileceğini ve onun bizde uyandıracağı gerçeklik duygusunun ve hoşlanmanın bir Agamemnon veya Odysseus'un uyandıracağı gerçeklik duygusu ve hoşlanma kadar büyük olabileceğini de kabul edeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

Aristoteles bir sanat dalı olarak tragedyanın veya dramanın, konusunu ve karakterlerini tarihi olaylar ve kişilerden almasının doğal olduğu, bununla birlikte onun tarihi kişiliklerin ve olayların tarihsel gerçekliklerine sadık kalmak zorunda olmadığı görüşündedir. Bu günümüzde de tarihi romanlar veya piyeslerle ilgili olarak yapılan yanlış bir itiraz cevap vermemizi sağlayabilir. Bu, bu tür bir eseri kaleme alan sanatçının tarihi kişileri ve olayları 'tahrif etmesi'ne yöneltilen itirazdır. Aristoteles'in böyle bir itirazı büyük ölçüde yersiz olarak niteleyeceğini söyleyebiliriz; çünkü ona göre sanatçı, tarihçi değildir:

> "Şair ele aldığı hikâye veya olay örgülerinden çok onları ölçülü (vezinli) mısralar halinde dile getirdiğinden ötürü şairdir. Çünkü şairi şair yapan eserindeki taklit unsurudur... Şair, konusunu herhangi bir gerçek tarihi olaydan almasıyla şair olmaktan çıkmaz. Çünkü tarihi olaylar arasında bazıları aynı zamanda mümkün veya muhtemel oldukları için gerçekleşmişlerdir ve şair bu özelliklerinden dolayı onları ele alan kişidir" (9. Bölüm).

Başka deyişle Aristoteles'e göre şairin veya tragedya yazarının veya genel olarak sanatçının tarihi kişilikler veya olaylarla ilişkisi tamamen *ilineksel* bir ilişkidir. Tarihi bir kişiye veya olaya sadakat, o halde, sözkonusu sanatçı için olsa olsa ancak ikinci veya üçüncü dereceden bir öneme sahip olabilir. Dolayısıyla bu tahrif eleştirisinin onun yaptığı veya yapması gereken işin özüyle hiçbir ilgisi yoktur.

Bununla birlikte Aristoteles'e ve onun sanatın değerini bir tür bilgiye indirgeyen ve sanatı özü itibariyle bir taklit olarak gören bu öğretisine başka bazı itirazlar yapılabilir. Eğer sanat bir tür bilgiyse, bu bilgi ile bilimin sağladığı bilgi arasında ne fark vardır? Sonra bilimin bize sağladığı entelektüel doyumla sanat eserini seyretmenin veya din-

lemenin bizde uyandırdığı entelektüel doyum arasında ne fark veya benzerlik vardır? Başka deyişle bir çınar ağacının bilimsel bilgisiyle bu çınar ağacının bir ressamın tablosundaki resminin bize verdiği bilgi aynı türden midir ve onların ikisinin algılanmasının bizde meydana getirdiği doyum veya hoşlanma da aynı türden midir? Sonra Sokrates'in portresi veya heykelinin Sokrates'i taklit veya temsil, tasvir etmesinden, Alkibiades ve eylemlerini konu olan bir tragedyanın bir Alkibiades tipinin veya karakterinin taklidi, temsili olmasından söz etmek makûl olabilir, ama taklit ettiği herhangi bir modelinin varolduğundan söz edemeyeceğimiz bir müzik parçası, özellikle salt enstrümantal bir müzik parçasında bir taklit olayından söz etmek ne kadar anlamlıdır?

Poetika bu tür sorulara açık ve belli cevapları içermez. Bununla birlikte gerek burada sözkonusu olan *bilgi*nin, gerekse sanat eserini algılamaktan duyulan *tatmin* veya *doyum*un, nihayet gerekse bu *taklid*in kendisinin Aristoteles tarafından bu itirazları ortadan kaldırabilecek şekilde çok genel ve çok yönlü bir tarzda tasarlanmış olduğunu gösteren bazı ipuçlarını içinde bulundurur.

Ancak Sanat Sadece Bilgi Değildir

İlk olarak Aristoteles sanatın bir tür bilgi olduğunu, bilgi değerine sahip olduğunu söyler, ama öte yandan onu bilgiye, bilimsel bilgiye özdeş kılmaz. O şiirin tarihten "daha felsefi" olduğunu söyler, ama onun felsefeyle, yani "teorik bilgi" ile aynı şey olduğunu söylemez. Aristoteles'in sanatın bize evren ve insan hakkında bilgi verdiğini düşündüğü muhakkaktır. Onun bu bilginin felsefi bilgiyle aynı türden bir bilgi olduğunu düşündüğü de hemen hemen kesindir: Bilgi değeri bakımından, sanatın verdiği bilginin, tümel olanı hedeflemekle birlikte, felsefi bilgiden daha aşağı düzeyden bir bilgi olduğunu düşündüğünü de rahatlıkla söyleyebiliriz.

Ancak Aristoteles'in, felsefi-bilimsel bilgi bakımından taşıdığı bu eksikliğe karşılık sanatın, onu başka bakımlardan bilimsel-felsefi bilgiden ayıran, hatta bu bilgiye göre özelliğini, eğer istiyorsak üstünlüğünü oluşturan bazı yanları bulunduğu görüşünde olduğu da kesin-

dir. Aristoteles, sanatı sanat yapan yapan şeyin sadece bilgi olmadığını, onun bilgiden başka birtakım değerlere sahip olduğunu veya onları hedeflediğini söyler. Örneğin ona göre bir sanat eserinin daha önce de işaret ettiğimiz gibi "içerik" değeri kadar "biçim" değeri de vardır ve bazı durumlarda bu ikincisi en az birincisi kadar, hatta daha çok önemlidir. Başka deyişle sanatın yaptığı veya söylediği şey yanında onu bir "yapma" ve "söyleme tarzı" vardır ki asıl bu tarzın kendisi onu bilim ve ahlâk gibi diğer temel insani etkinlik alanları ve tarzlarından ayırd eder. Öte yandan sanatın Aristoteles'e göre bilgi değeri yanında bir "ahlâkî değeri" veya boyutu, hatta "psikolojik" veya "heyecansal" bir değeri, boyutu veya işlevi de vardır.

Benzer şekilde Aristoteles'in felsefi bilgiyle, sanatın verdiği bilgi arasında her ikisinin de bizde entelektüel, zihinsel bir memnunluk, doyum sağlaması bakımından temel bir benzerlik olduğunu düşündüğü kesindir. Eğer istiyorsak bu memnuniyet veya doyumu bir zevk olarak adlandırmamızda da hiçbir sakınca yoktur. Nitekim *Metafizik*'in ilk cümlesi "bütün insanların doğal olarak bilmek istedikleri" ve bilginin ilk, en düşük basamağı olan duyularımızı kullanmaktan doğal olarak "zevk aldığımız" şeklindedir. *Nikomakhos Ahlâkı*'nın son sözü de insana en mutlu yaşamı, yani içinde en yüksek entelektüel zevkin gerçekleştirilebileceği yaşamı bilimsel temaşanın vereceği yönündedir. O halde Aristoteles'in felsefi, bilimsel bilginin bize verdiği zevk veya hoşnutluk duygusu ile sanatsal algılamanın bize sağladığı duygular arasında yapısal bir benzerlik olduğunu düşündüğünü söyleyebiliriz.

O Aynı Zamanda Özel Bir Tür Zevktir

Bununla birlikte bu, Aristoteles'in bilimin bize verdiği zevk veya hoşlanma duygusuyla sanatın bize verdiği benzeri duygular arasında bazı ayrımlar yapmasına engel olmamaktadır. Aristoteles'e göre sanatın bize verdiği zevk bilimin verdiği zevkten farklı olarak bir tür *yaşama zevki*, *heyecan verici bir deneye* veya deneyime *katılma* zevkidir. Bilim veya felsefede duyulan zevk, aralarında her zaman belli bir uzaklık bulunan bilenin bilineni seyretmesine dayanan bir zevk olmasına karşılık

bir sanat eseri veya olayı karşısında alınan zevk, seyredenin veya dinleyenin "kahramanın, karakterine", "eylemine" veya "heyecanına" katılmaktan, onu yaşamaktan duyduğu zevktir. Aristoteles *Poetika*'nın 14. Bölümü'nde tragedyadan bize her çeşit zevki değil, kendine özgü olan zevki vermesini ister ve bu zevkin "acıma ve korku zevki" olması gerektiğini belirtir. *Poetika*'nın epik şiiri konu alan 23. Bölümü'nde yine şiirin bize verdiği zevkin "kendine özgü, özel bir zevk" olması gerektiğini hatırlatır. *Poetika*'nın son sözleri nihayet sanatın bize verdiği zevkin "daha önce sözü edilen özel türden bir zevk olduğu" yönünde bir uyarıyla biter. Bütün bu sözler ve uyarılar Aristoteles'in bilimin veya felsefenin insana verdiği zevkle, genellikle herhangi bir karşılık beklemeyen sırf "bilmek için bilmek" arzumuzun tatmininden doğan zevkle şiirin veya tragedyanın, taklidin bize verdiği yaşamadan doğan zevkin, kısaca "estetik zevk"in aralarında bazı benzerlikler olmakla birlikte özleri itibariyle aynı olmadığını göstermek için yeterlidir.

SANAT VE GÜZELLİK

Aristoteles ressamlık, heykeltraşlık gibi bazı sanatların doğal dünyada fiilen varolan kişilerin renkler ve figürler aracılığıyla doğrudan bir taklidi, diğer bazı sanatların örneğin lirik veya epik şiir, tragedya veya komedyanın fiilen varolan veya hayali kahramanların karakter, eylem ve duygularının taklidi olduğunu, buna karşılık enstrümental müzik gibi bir sanat dalında *bu anlamda* bir taklitten söz edilemeyeceğini belirtir. Ama bu son sanat dalında da *bir başka anlamda* hem de en yüksek ölçüde taklit kavramından söz edilebileceğini düşünür. Çünkü ona göre müzik, melodiler, insanların sahip oldukları "ruh hallerinin, duyguların bir taklidi"dir. Şimdi ana başlıklar halinde ortaya koyduğumuz bu görüşleri yine daha geniş olarak açıklamaya çalışalım.

Aristoteles'e göre daha önceden de çeşitli vesilelerle değindiğimiz gibi temel insani etkinlikler birbirinden yapısal olarak farklı üç grupta toplanırlar. Bunlardan birincisi bilimin etkinliğini ifade eden seyretme, temaşa etme etkinliğidir ki, Aristoteles'in onu *theoria* genel kavramı altında topladığını biliyoruz. İkinci etkinlik failin fiilinin ken-

disinden ayrı bir ürün ortaya koymadığı davranışlardır ki, Aristoteles'in bunu da ahlâk ve politikanın örneğini teşkil ettiği *praksis* alanı olarak nitelediğini biliyoruz. Üçüncü ve son alan, konumuzu oluşturan ve Aristoteles'in yapanından yani sanatçıdan farklı bir ürünün, yani sanat eserinin ortaya çıktığı ayrı bir alan, *poiesis* veya *tekhne* alanı olarak tanımladığı alandır.

Bu temel ayrıma bağlı olarak Aristoteles'e göre bu üç faaliyet alanının ana amaçları da farklıdır: Theoria'nın amacı bilim, bilgi; Praksis'in amacı genel anlamında davranış, iyi yaşama, ahlâkî yaşama; Poiesis'in amacı ise yararlı ve güzel şeyler üretme (production), yaratma, imal etmedir. Aristoteles'in bu tanımlamasından açıkça ortaya çıkan şey sanatın temel veya ayırdedici amacının dar veya bilimsel anlamda bilgi olmadığıdır. O ya özel olarak marangozluk, kundura imalatçılığı gibi daha ziyade faydalı olanı hedefleyen veya tragedya, resim, müzik gibi geniş anlamda faydalıyı dışarda bırakmamakla birlikte daha özel olarak güzel olanı hedefleyen bir etkinlik olmak durumundadır.

Güzelin Nesnel, Biçimsel Ölçütleri

İkinci olarak Aristoteles, bir sanat eserinin başarısını belirleyen şeyin, onun içeriği ile aynı önemde, hatta bazen daha da önemli olmak üzere kullandığı araçların biçiminden, ifade araçlarının kendisinden, dilinden ileri geldiğini söylemektedir. Ayrıca Aristoteles, güzelin ne olduğunu belirlemeyle ilgili olarak ayrıntılı bir açıklama vermemekle birlikte onu meydana getiren şeyin biçimle ilgili şeyler olduğunu belirtmektedir.

Poetika'nın 7. Bölümü'nde iyi veya başarılı veya güzel bir tragedyanın nasıl olması, hangi özelliklere sahip olması gerektiğini açıklarken, güzelin bu *nesnel biçimsel* özelliklerini veya ölçütlerini açıkça dile getirmektedir. Ona göre güzel, "düzene ve büyüklüğe dayanır." Bundan dolayı güzel,

> "İster canlı bir varlık, ister belli parçalardan meydana gelmiş bir nesne olsun sadece içine aldığı parçaların belli bir düzenini (order,

> arrangement) göstermez, aynı zamanda onun gelişigüzel olmayan bir büyüklüğü (magnitude) vardır..."
>
> "Bundan ötürü ne çok küçük bir şey güzel olabilir, çünkü kavrayışımız algılanamayacak kadar küçük olanın sınırlarında dağılır; ne de çok büyük bir şey güzel olabilir, çünkü böyle bir şey bir defada kavranamaz ve bakanda birliği ve bütünlüğü kaybolur."

Aynı şekilde Aristoteles için;

> "Bir tragedya belli bir büyüklüğü olan bir bütün olarak kendinde tamamlanmış, bütünlüğü olan bir hareketin taklidir... ve bir bütün ise başı, ortası ve sonu olan bir şeydir."

Bir başka yerde sanatın ürünü olan güzel bir yaratımın, güzel bir nesnenin güzelliğini meydana getiren temel ölçütlere Aristoteles "simetri" ve "belirlilik"i (definiteness) de ekler (*Metafizik*, 1078 a 36-b 1).

Şimdi güzelin bütün bu özellikleri, Aristoteles'in kaynağını insan biyolojisi, insan fizyolojisinde, insan psikolojisinde, kısaca insanın duyarlılığında bulsa da güzelin yapılma, imal edilme tarzından ileri gelen bazı *nesnel, biçimsel ölçütleri* olduğunu kabul ettiğini göstermektedir ki bunların bilimsel bilginin ana ölçütünü meydana getiren "hakikate uygun bilgi" ölçütünden başka şeyler olduğu açıktır.

SANAT VE İYİ

Öte yandan Aristoteles sanatın hakikat (epistemolojik) ve güzellik (estetik) değeri yanında ahlâkî-eğitimsel değeri olduğunu da kabul etmektedir. Onun bu konudaki görüşünü de yurttaşın eğitimi konusuna tahsis ettiği *Politika*'nın son yani, VIII. kitabında müzik vesilesiyle geniş bir biçimde ortaya koyduğunu görmekteyiz.

İnsan Ruhunun Uygun Bir Şekilde Geliştirilmesi Olarak Sanat

Aristoteles burada kendi döneminde çocuklara öğretilen şeyleri genel olarak okuma ve yazma, beden eğitimi, resim yapma ve müzik ola-

rak sıraladıktan sonra özel olarak müziğin eğitimdeki yerini tartışmaya girişir.

Aristoteles'e göre insanların çoğunluğu müzikle, verdiği haz için ilgilenmektedirler. Oysa bu yanlış veya en azından eksik bir görüştür. Çünkü müzik "oyun" veya "eğlence" değildir. Bunun nedeni ise oyun ve eğlencenin ancak çalışmayla, işle bir anlam ve değer ifade eden bir şey; çalışmanın veya işin yarattığı yorgunluk ve gerginliği gideren bir dinlenme, rahatlama olmasıdır.

Aristoteles'e göre bazı şeyler, örneğin okuma yazma, aritmetik faydalıdır. Bazı şeyler, örneğin oyun veya eğlenceler ise haz vericidir. Ama müzik tam olarak ne birinci ne de ikinci gruba girer. Müziğin haz verici olma gibi bir özelliği olduğu doğrudur, ama onun değerini teşkil eden şey bu değildir veya yalnızca bu değildir. Müziğin asıl özelliği "karakter ve zihin üzerinde etki yapması, karakteri geliştirme gücüne sahip olması"dır. Nasıl ki, uygun bir beden eğitimi insanın bedenini uygun bir şekilde geliştirirse aynı şekilde uygun bir müzik eğitimi de insanın ruhunu uygun bir şekilde geliştirir.

İnsan ruhunun uygun bir şekilde geliştirilmesinden, eğitilmesinden kastedilen nedir? İnsanın "doğru" şeylerden zevk almasının, "doğru" şeyleri beğenmesinin sağlanmasıdır. Aristoteles'e göre müziğin kişiliği etkilediği, insan ruhunda birtakım duygular, heyecanlar yarattığı bir gerçektir. Örneğin *Myksoldia* denilen makam dinleyicilerde keder veya dokunaklılık duygusu yaratır. Daha yumuşak uyumlar ise insanları sakinleştirir, rahatlatır. Bu ikisinin ortasında dengeli bir duyguyu yalnızca Dor makamı yaratır. Buna karşılık Frig makamı insanları çok heyecanlandırır.

Özetle bazı müzik makamları veya melodilerin insanı taşkın heyecanlara, ölçüsüz duygulara sürüklemesine karşılık, bazı ritmlerin insan ruhu üzerinde sakinleştirici bir etkisi vardır. Bazılarının insanların ruhunda denge bozucu, bayağı hareketlere yolaçtığının görülmesine karşılık bazıları insanları soylu hareketlere yatkın hale getirir. Şimdi bu tür şeyler, yani öfke veya yumuşaklık, cesaret veya ılımlılık, taşkınlık veya sükûnet, karakter durumları, yani ahlâkî nitelikler oldukları-

na ve müziğin de dinleyicide bu tür ahlâkî nitelikler, huylar, karakterler yaratma özelliği bulunduğuna göre bunun sonucu Aristoteles için müziğin ahlâkî ve eğitimsel bir değere sahip olduğu olacaktır. Müziğin eğitim içindeki yeri işte onun bu ahlâkî niteliği ve eğitimcinin ahlâkî amaçları gözönüne alınarak tayin edilmelidir.

Tutkulardan Arındırma (Katharsis) Olarak Sanat

Aristoteles bununla da kalmamakta, sanatın aynı zamanda başka ve daha iyi bir terim bulamadığımız için "psikolojik" diye nitelendirebileceğimiz bir etkisi olduğunu da savunmaktadır. Bu görüşünü de çok kısa bir şekilde ifade etmiş olduğu, ama günümüze kadar çok tartışılmış olan bazı sözleri ortaya koymaktadır.

Aristoteles *Politika*'nın VIII. kitabının 7. Bölümü'nde çocuklara hangi müzik aletlerinin çalınmasını öğretmek gerektiği konusunu tartışırken sözü üflemeli bir çalgı olan flüte getirir ve flütün çocuğun ahlâkî eğitimi için uygun bir araç olmadığını söyler. Bunun nedeni ona göre flütün çok tahrik edici, kışkırtıcı olmasıdır. Dolayısıyla onun çocuğun ahlâkî eğitimine etkisi olumsuz olacaktır. Bununla birlikte, Aristoteles'e göre flütün, *tutkulardan arındırma* (katharsis) gibi bir yararından söz edilebilir.

Aynı kitabın bir sonraki bölümünde bazı filozofların melodileri ahlâkî melodiler ve tutku uyandırıcı (passionate) melodiler olarak sınıflandırmasını zikrederek müziğin üç işlevinden veya yararından söz eder. Bunlardan birincisi onun yukarda sözünü ettiğimiz ahlâkî eğitimle ilgili işlevi, diğeri yine yukarda kendisinden bahsettiğimiz çalışmadan sonra dinlendirici, gevşetici işlevidir. Müziğin üçüncü işlevi ise bir önceki paragrafta kısaca sözünü ettiğimiz arındırma, tutkulardan temizleme işlevidir.

Aristoteles müziğin bu üçüncü işlevini daha ayrıntılı olarak *Poetika*'da ele alacağını söylemekle birlikte burada da bu konuyla ilgili bazı ipuçları vermeyi ihmal etmez. Buna göre korku, öfke veya coşku (enthusiasm) gibi bazı duygular bazı ruhlarda çok yoğun, çok şiddetli bir biçimde mevcut olmakla birlikte herkes üzerinde az veya çok etkilidirler. Bazı insanlar ruhu mistik bir çoşkuya iten dinî melodileri duy-

duklarında bu melodilerin sonucu olarak dinî bir taşkınlık, mistik bir vecd haline girmektedirler ve bu deneyden daha sonra sanki "iyileşmiş" ve "arınmış" gibi çıkmaktadırlar. İşte korku, öfke ve benzeri heyecanların etkisi altında da benzeri türden bir deney yaşanmaktadır. Sonuç olarak bu tür bir deneyi yaşayan insanların ruhları hafiflemekte, onlara hoş bir arınma ve rahatlık duygusu gelmektedir.

Poetika'nın 6. Bölümü'nde Aristoteles tragedya vesilesiyle sanatın bu arındırıcı işlevini yeniden ele alır. Tragedya hakkında verdiği tanım sanatın arındırıcısı işlevine ait cümle izler:

> "Tragedya, iyi, kendiiçinde tam ve belli bir büyüklüğü olan bir eylemin her bir kısmı eserin farklı kısımlarında ayrı bir şekilde sunulmuş olarak ve zevk verici unsurlarla bezeli bir dille, hikâye biçiminde değil de dramatik bir formda taklididir; (onun amacı ise) *acıma ve korku uyandıran olayları anlatarak bizi bu tür duygulardan arındırmasıdır.*"

Katharsis'in Estetik Yorumu

Ross, Aristoteles'in bu arınma (katharsis) öğretisini açıklamak ve yorumlamak için bir kütüphane dolusu eser yazılmış olduğunu söyler. Onun bu konudaki kendi görüşünü ise şöyle özetleyebiliriz: Aristoteles burada tragedyanın hedefi olan arınma ile ahlâksal bir arınmayı, yani ahlâkî bakımdan zararlı duyguların, heyecanların yok edilmesini, ortadan kaldırılmasını kastetmemektedir, çünkü o bütün korku ve acıma duygularından tamamen kurtulmuş olmanın insan için iyi bir şey olduğunu düşünmemektedir. Aristoteles için acımamız ve korkmamız gereken şeyler vardır ve gereğinden fazla, ölçüsüz olmadıkları takdirde bu duygular ve heyecanlar iyidir. Onun burada tragedyanın amacı olarak gösterdiği şey ahlâkî bir şey değil; psikanalistlerin çok önem verdikleri insanlarda "güçlü bir duygunun, örneğin ölüm korkusunun boşaltımı"na (abreaksiyon) benzer bir şey olmakla birlikte, tam olarak o da değil; temelde veya özü itibariyle estetik bir şeydir. Genel olarak güzel sanatların amacı hayatın gereklerini yerine getiren yararlı sanatlardan ve bilgiyi hedefleyen bilimlerden farklı olarak haz, estetik haz-

dır. Aristoteles'in tragedya vesilesiyle 'katharsis'ten doğduğunu ileri sürdüğü haz, şüphesiz salt psikolojik rahatlama ve eğlenmeden farklı özel bir hazdır. Tragedya yazarı veya şairi başka bir şeyi değil "acıma ve korkudan kurtulmayla uyandırılan hazzı" yaratmayı hedefler. Sıradan insanın hayatında güçlü korku ve acıma duygusunu yaşamak için fazla fırsat yoktur. İnsanların çoğunluğu güçlü ve yoğun bir acıma ve korkma eğilimi içinde değillerdir. Onlar tragedya kahramanlarının yaşadıkları ızdıraplara tanık olma yoluyla bu tür duyguları, heyecanları yaşama imkânına kavuşurlar, böylece hiç olmazsa bu vesileyle kendilerinin dışına çıkar ve insani deneyin yükseklik ve derinliklerini tanıma fırsatına erişirler. Tragedya insanın deney alanını genişletir, kendisi hakkındaki bilgisini ve kendine saygısını arttırır. Bu vesileyle aynı zamanda insan hayatının karanlık yönüyle sürekli bastırılmaya eğilimli doğası da açığa çıkar. Sonuç olarak insan bu deneyinden özü itibariyle dar anlamda ahlâkî olmaktan çok *estetik*, *yüce* diye nitelendirilebilecek bir haz duyar (Ross, 347).

Ross'un bu yorumu doğru görünmektedir. Çünkü psikanalistlerin veya psikoterapistlerin anormal durumlarda (yani nevroz veya psikoz vakalarında) meydana getirmeye çalıştıkları şeyle (tıbbi veya psikoterapötik anlamda katharsis) Aristoteles'in tragedyanın normal seyirci üzerinde meydana getireceğini ileri sürdüğü sanatsal anlamda katharsis arasında bir fark olması gerekir. Eğer tragedya tıbbın bir dalı veya tıbbi bir tedavi yöntemi değil de, bir sanat türü ise tragedya sayesinde seyircinin yaşadığı deneyin tıbbi bir tedavi sonucunda elde edilen sonuçtan farklı sanatsal bir deney olması gerekir. Aristoteles'in *Poetika* boyunca sık sık tekrar ettiği ve üzerinde önemle durduğu tragedyanın amacının insanı hoş, zevk verici bir deney içine soktuğu yönündeki görüşünü temel alırsak bu hoş, zevk verici deneyin estetik bir deney olması gerektiği üzerinde ısrar etmek durumundayız. Bu estetik deneyin aynı zamanda psikoterapötik, yani tedavi edici, hastayı iyileştireceği bir yanı da olabilir, ama ona indirgenmesi Aristoteles için herhalde kabul edilebilir bir şey olamaz. Hatta buradan hareketle Aristoteles'in, eğer aynı dönemde yaşamış olsaydı, Freudçu psikanaliz kura-

mının sanatı dar anlamda bir yüceltme (sublimasyon) olarak tanımlamaya çalışan görüşüne bu nedenle karşı çıkabileceğini söyleyebiliriz.

Ross, Aristoteles'in tragedya hakkındaki bu görüşünü aynı zamanda Platon'un bu sanat dalı hakkındaki eleştirisine bir cevap olarak tasarladığını düşünmektedir. Yukarda bu bölümün başlarında işaret ettiğimiz gibi Platon tragedyanın heyecan uyandırarak bizi daha duygusal ve daha zayıf kıldığını ileri sürmüştü. Aristoteles ise tragedyanın etkisinin bizi daha zayıf ve daha duygusal kılmak değil, tersine insan hakkındaki kavrayışımızı arttırarak "daha güçlü", "daha anlayışlı" kılmak yönünde bir işleve sahip olduğunu belirterek bu eleştiriye cevap verir görünmektedir.

SANAT VE TAKLİT

Son konuya, yani sanatın bir taklit olduğu konusuna gelelim. Aristoteles, Platon'un sanatın genel olarak bir taklit, asıl gerçeklikler olan İdeaların bir taklidi olan duyusal dünyadaki varlıkların ikinci veya üçüncü dereceden bir taklidi olduğu görüşünü de üzerinde bazı değişiklikler yaparak iyileştirip düzeltir. Şimdi de bu iyileştirmeyi nasıl yaptığını göstermeye çalışalım.

Her şeyden önce Aristoteles duyusal dünyanın veya doğanın kendisi, sahip olduğu varlık derecesi, miktarı ve değeri ile ilgili olarak Platon'la aynı görüşte değildir. Bildiğimiz gibi Platon'a göre duyusal dünya veya doğanın hiçbir varlığı olmamasına karşılık Aristoteles "bu dünyanın var ve gerçek" olduğu görüşündedir. Platon'un İdeaları duyusal dünyanın veya doğanın "dışına", "üstüne" yerleştirmesine karşılık, Aristoteles tümellerin duyusal-tikel nesnelerin *içinde* bulunduğunu savunmaktadır. O halde sanatçı doğal veya duyusal şeyleri incelediğinde ve onları sanatın formlarına çevirdiğinde "tümellerle veya gerçekle doğrudan bir temas" halinde bulunmaktadır. Bu en azından, sanatın, Aristoteles'te ikinci dereceden bir taklit veya kopyanın kopyası olmadığı anlamına gelmektedir. Bu görüşün doğal sonucu, Aristoteles'te sanatın bilgi değerinin Platon'a göre daha yüksek olmak durumunda olduğu olacaktır.

Aristoteles ikinci olarak sanatın taklit ettiği veya kopyası olduğu şeyin dar anlamda "duyusal veya doğal nesneler" olduğu görüşünde de değildir. *Poetika*'nın hemen başlarında Aristoteles epik şiir, tragedya, komedya, flüt, lir çalma sanatlarının büyük bir kısmının genel olarak bir taklit olduğunu söyledikten ve sanatları, taklit etmede kullanılan araç, taklit edilen nesne ve taklit etme tarzı bakımından üçe ayırdıktan sonra dans ile ilgili olarak onun "ritmik beden hareketleri aracılığıyla insanların "karakter özelliklerini, eylemlerini ve heyecanlarını" taklit ettiğini ileri sürer. Bir başka yerde, *Politika*'nın son kitabının daha önce sözünü ettiğimiz çocuklara hangi tür müzik aletlerinin çalınmasının öğretilmesi gerektiği konusuna değindiği 5. Bölümü'nde de "ritm ve melodinin bize öfke ve yumuşaklığın, cesaret ve ılımlılığın ve bunlara karşıt olan bütün niteliklerle gerçek aktüel duygulardan ayırd edilmesi zor olan diğer "karakter niteliklerinin taklitleri"ni sağladığını belirtir.

Aristoteles'in bu sözlerinden ortaya çıkan şey, sanatın taklit ettiği şeyin özü itibariyle *doğal nesnelerin* dünyası olmayıp *insani nesnelerin*, *insani karakter*, *eylem* ve *duyguların dünyası*, Ross'un haklı olarak işaret ettiği gibi insan ruhunun, manevi şeylerin dünyası olduğudur. Ross yine haklı olarak bütün sanatlar içinde en az taklit edici olan, varolan bir şeyi taklit etmekle veya onun kopyası olmaya çalışmakla en az suçlanabilecek olan müziğin, Aristoteles tarafından en taklit edici bir sanat olarak nitelendirildiği noktasına dikkati çekmektedir (Ross, 339). Gerçekten de Aristoteles ressamlık ve heykeltraşlık gibi sanatların zihinsel veya ruhsal halleri renk ve figür gibi dışsal faktörlerle taklit veya temsil etmelerine karşılık müziğin veya melodilerin bu ruh hallerini veya karakter özelliklerini "bizzat kendileri"nde taklit ettiklerini söylemektedir. Nitekim Aristoteles *Politika*'da şekil ve renklerin kendilerinin de insan bedeninde insanın içinde bulunduğu, ruhsal hal veya durumların bir "taklit"i olmayıp onların bir *belirti*leri (signs), ruhun yaşadığı duygu durumlarının beden üzerindeki "işaret-ler"i (indications) olduğunu söylemektedir.

Bütün bunlardan Aristoteles'in sanatın bir taklit olduğu görü-

şünü çok dikkatli ve yumuşak bir şekilde yorumlamamız gerektiği ortaya çıkmaktadır. Öyle anlaşılmaktadır ki, Aristoteles'te dans ve müzik dahil olmak üzere bütün sanatların bir taklit olduğu görüşünü korumamız mümkündür. Ama bunun için, onun üzerinde bazı önemli düzeltmeler yapmamız gerekmektedir.

Birinci olarak, bu taklit duyusal, doğal nesnelerin dar anlamda bir taklidi değildir: Aristoteles'in modeli olmayan bir resmin var ve güzel olarak nitelendirilebileceğini düşündüğüne işaret etmiştik.

İkinci olarak, Aristoteles bu düşüncesini ortaya koyduğu yerde bir başka noktaya daha dikkatimizi çekmektedir: Gerçek veya doğal duyusal dünyada kendisine hoşlanmayarak baktığımız bir nesne, örneğin bir ceset, resim haline dönüştüğünde bizde bir hoşlanma duygusu uyandırır. Şimdi bu olgu da sanatta taklidi doğal, duyusal nesnelerin dar anlamda bir taklidi olarak ele almamızın mümkün olmadığını göstermektedir: Bu taklit esas itibariyle insani dünyanın bir taklididir, insan karakterinin, insani ruh hallerinin, insan duygularının bir taklididir.

Üçüncü olarak bu taklit, taklit edici sanatların en mükemmeli olan, çünkü en az "dışsal faktörleri veya araçları" kullanan müzik örneğinde olduğu gibi taklit eden şeyin taklit edilen şeyin bir kopyası olmaktan çok onun bir "işareti", "belirtisi", kısaca "sembolü" olarak alınması mümkün ve gerekli olan bir taklittir. Sokrates'in heykelinin Sokrates'in figürünü, bir manzara resmindeki göğün mavisinin gerçek göğün mavisini taklit ettiğinden söz etmek mümkündür. Bir sahnedeki kahramanın jestlerinin, gerçek hayattaki karşılığı olan kişinin eylemlerini taklit ettiğinden de söz edilebilir. Ama kızarmış bir yüzün bir insanın öfkesini taklit ettiğinden söz etmek ne kadar anlamlıysa bir müzik parçasının o müzik parçasının yaratıcısının veya dinleyicisinin, kısaca insanın ruh halini, duygularını, onun öfke veya dinginliğini, korku veya mutluluğunu taklit ettiğini söylemek o kadar anlamlıdır. Burada böylece sanat eserini bir taklit, bir kopya (reproduction) olarak alan görüşten, onu bir temsil (representation), bir sembol olarak alan görüşe, kısaca sanatta sembolizm diya adlandırılan görüşe giden verimli bir yolun açıldığı aşikârdır.

TRAGEDYA

Aristoteles'in sanat felsefesinin veya estetiğinin böylece Platoncu ilkeler veya kabullerden hareket etmekle birlikte, onları nasıl düzelttiği, geliştirdiği ve bize göre aştığını gördükten sonra sonra onun *Poetika*'da ana ilgi konusunu oluşturan tragedya hakkındaki bazı önemli görüş ve iddialarını da ele alalım.

Aristoteles'e göre sanatın "genel olarak taklit"e dayandığını ve sanatların, taklit etmede kullandıkları araçlar, taklit ettikleri nesneler ve taklit etme tarzları bakımından birbirlerinden ayrıldıklarını biliyoruz. Aristoteles ressamlık ve heykeltraşlık gibi bugün "plastik sanatlar" olarak adlandırdığımız bir grup sanatın taklit aracı olarak kullandığı şeylerin renk ve şekil (figure) olduğunu belirtir. Buna karşılık başka ve kendisinin genel olarak şiir adıyla adlandırdığı sanatların esas olarak sesi (voice) kullanan sanatlar olduğunu söyler. Bu sanatlar daha önce de işaret ettiğimiz gibi Yunan dünyasında mevcut olduğu şekliyle çeşitli türlerinde (lirik, epik vb) şiir, yine çeşitli türlerinde müzik ve müziğin ayrılmaz bir parçası olarak kendisiyle birlikte bulunduğu tragedya ve komedyadır. Bu son ikisi Aristoteles'e göre sese dayanan sanatların kullandığı üç belli başlı araçtan (ritm, dil ve melodi) her üçünü birarada kullanan sanatlardır.

Sanatçıların veya taklitçilerin taklit ettikleri nesnelere gelince, Aristoteles bunların genel olarak "eylem içinde bulunan kişiler veya karakterler" olduğunu söyler. Ona göre ahlâkî eylemlerimiz son tahlilde iyi veya kötü olarak nitelendirilebilecek şeyler olduklarından, bu sanatlarda taklit edilen kişi veya karakterler ya ortalama insandan daha iyi veya daha kötü veya ikisi arasında bulunan karakterlerdir. Bu bağlamda olmak üzere komedya *ortalama insandan daha kötü*, tragedya ise *ortalama insandan daha iyi* bir karakteri eylem veya hareket içinde gösterir.

Sanatları birbirinden ayıran üçüncü ölçüt, yani taklit etme tarzı bakımından ortaya çıkan farklılıklara gelince, bu açıdan da şöyle bir ayrım yapılabilir: Sanatçı sözkonusu eylem içindeki karakterleri ya bir *hikâye* tarzında (narrative) anlatabilir veya onları, sözkonusu eylem-

leri gerçekte yapılmış oldukları şekilde taklit eden *dramatik* bir yapı içinde gösterebilir, yani eylemi eylemle taklit edebilir. Birinci Homeros'un anlatım tarzı, yani epik şiir; ikinci ise tragedya veya komedya yazarlarının taklit tarzı, yani tragedya veya komedya veya tek kelime ile dramadır.

Komedya, daha önce işaret edildiği gibi ortalama insandan daha kötü olan karakterlerin taklididir. Ancak o her türlü kötü insanı veya kusuru taklit etmez, Çirkinin özel bir türü olan *gülünç olanı* konu alır. *Gülünç olan*, "başkalarına acı veya zarar vermeyen bir yanlışlık veya hata olarak tanımlanabilir."

Tanımı

Tragedyaya gelince Aristoteles daha önce de gördüğümüz gibi onunla ilgili dört başı mamur bir tanım verir:

> "Tragedya, ciddi, kendi içinde tam ve belli bir büyüklüğü olan bir eylemin her bir türü eserin farklı kısımlarında ayrı bir şekilde sunulmuş olarak ve zevk verici unsurlarla bezeli bir dille, hikâye biçiminde değil de dramatik bir formda taklididir; (onun amacı ise) acıma ve korku uyandıran olayları anlatarak bizi bu tür duygulardan arındırmaktır" (6. Bölüm).

Aristoteles'in tragedyanın "ciddi bir eylem"i konu alan bir drama olmasıyla neyi kastettiğini biliyoruz. Yukarda gördüğümüz gibi ona göre komedya kötünün veya çirkinin özel bir türü olan "gülünç olan"ı konu almaktaydı. Gülünç olanın tersi ise ahlâkî bakımdan *"ciddi olan"*dır. Aristoteles ciddi olanın aynı zamanda "iyi" veya "soylu olan" sıfatlarıyla da ifade edilebileceği görüşündedir.

Aristoteles, "Kendi içinde tam ve belli bir büyüklüğü olan bir eylem" ifadesinde bu "kendi içinde tam"lıktan şunu kastetmektedir: Böyle bir eylem bir bütünlüğü olan eylemdir. Bir bütün ise başı, ortası ve sonu olan bir şeydir. Bir şeyin başı olması, kendisinin zorunlu olarak bir başka şeyin arkasından gelmemesi, kendisinden sonra doğal olarak bir şeyin gelmesi demektir. Bir şeyin sonu olması, bu şeyin

ister zorunlu, isterse alışıgelen bir sonucu olarak bir başka şeyin arkasından gelmesi, ama kendisinden sonra doğal olarak bir başka şeyin gelmemesi demektir. Bir şeyin ortası olması ise bir şeyin doğal olarak bir başka şeyin arkasından gelmesi ve aynı şekilde yine doğal olarak bir başka şeyin kendisini takip etmesi demektir. Sonuç olarak iyi tasarlanmış bir olay örgüsünde hikâyeyi seyreden veya okuyan kişinin zihninde yazarın eylemi neden o başlattığı yerde başlattığı ve yine neden o bitirdiği yerde bitirdiğine ilişkin herhangi bir soru ortaya çıkmamalıdır. Aristoteles'in deyişiyle trajik eylem "kendi içinde tam" olmalıdır.

"Eylemin belli bir büyüklüğü"nün olmasına gelince, Aristoteles'in bununla kastettiği esas olarak *zamansal büyüklük*tür. Aristoteles'in her ikisi de ciddi ve soylu eylemler içinde karakterleri konu alan epik şiirle (örneğin Homeros'un destanları) tragedya arasındaki farklardan birini onların taklit tarzlarında (hikâye etmek veya eylemle taklit etmek) bulduğundan yukarda söz etmiştik. Ona göre diğer önemli bir fark ise epik şiirle, tragedya arasındaki *uzunluk farkı*dır: Epik şiirin eylemin gerçekleşmesi ile ilgili olarak herhangi bir zaman sınırına uymamasına karşılık (*İlyada* uzun ve belirsiz bir zaman süresi içinde meydana gelen eylemleri hikâye eder) tragedya mümkün olduğu kadar sınırlı bir zaman süresi içinde, tercihen "güneşin doğuşuyla batışı arasında geçen zaman içinde" eylemi tamamlamaya çalışır.

Aristoteles bu zamansal uzunluğu daha soyut ve daha genel bir şekilde şöyle de ifade etmektedir: Bir hikâye, hatırlama gücünün kabul edebileceği bir uzunlukta olmalıdır. Zihin tarafından bütün olarak kavranabilir bir hikâye, her zaman böyle olmayan uzun bir hikâyeden daha üstündür. Aristoteles bu büyüklük ve uzunluğu bir başka bakımdan da ortaya koyar:

> "Genel bir formül olarak kahramanın olasılık veya zorunluluk yasalarına göre ortaya konan bir dizi olaydan geçerek felaketten mutluluğa veya mutluluktan felakete düştüğünü gösterebilen bir uzunluk, hikâyenin normal uzunluğudur" (7. Bölüm).

Aristoteles "zevk verici unsurlarla bezeli bir dil" ifadesinde bu unsurlardan kastettiği şeyin tragedyada kullanılan ritm, melodi ve armoni unsurları olduğunu, "her bir tür, eserin farklı kısımlarında ayrı bir şekilde sunulmuş olarak" ifadesinden kastettiği şeyin ise eserin bazı bölümlerinde sadece nazımın, bazı bölümlerinde ise aynı zamanda müziğin ve şarkının da kullanılması olduğunu açıkça belirtir. "Hikâye biçiminde değil de dramatik bir formda taklit" ve "acıma ve korku uyandıran olayları anlatarak bizi bu tür duygulardan arındırması" sözlerinden neyi kastettiği ise bu konularla ilgili olarak yukarda verdiğimiz bilgilerden açığa çıkmış olmalıdır.

Unsurları

Aristoteles bir tragedyayı meydana getiren unsurları ise altı grupta toplar. Bunlar; I) *Hikâye* veya *Olay Örgüsü* (Plot); II) *Karakterler* veya *Kişilikler*; III) *Dil*; IV) *Düşünce*; V) *Dekorasyon* ve VI) *Müzik*tir. Bunlardan ikisi (Dil ve Müzik), Aristoteles'e göre, taklit araçlarını, biri (Dekorasyon) taklit tarzını, üçü de (Hikâye veya Olay Örgüsü, Karakter veya Kişilik, Düşünce) taklit nesnelerini ifade ederler ve Aristoteles bu unsurlar arasında en önemlisinin Hikâye veya Olay Örgüsü, en az önemlisinin ise Dekorasyon olduğunu savunur.

Olay örgüsü neden en önemli unsurdur? Çünkü Aristoteles'in genel görüşüne göre insan davranışlarının genel ereği bir *niteliğe sahip olmak* değil, *bir eylemde, harekette bulunmak*tır. Karakter bize belli bir nitelik sağlar ama biz yaptığımız eylemler sonucu veya onlar dolayısıyla mutlu veya mutsuz oluruz. Dolayısıyla tragedyanın ana ereği, bize karakterler sunmak olmamalıdır. Tersine o karakterleri yaptıkları eylemlerden dolayı veya bu eylemler vesilesiyle sahneye çıkarmalıdır. Ayrıca belli bir olay örgüsü olmaksızın bir karakter nasıl ortaya konabilir? Aristoteles'e göre karakterleri olmayan bir tragedya mümkündür, ama içinde eylemlerin veya hareketlerin bulunmadığı bir tragedya imkânsızdır. Yine ona göre bir tragedya yazarı bir karakteri tanıtan en mükemmel konuşmaları arka arkaya sıralasa bile, bundan amaçladığı "gerçek trajik etki"yi elde edemez. Buna karşılık dil, düşünce, müzik,

karakter takdimi bakımından zayıf olan, ama bir hikâyesi bulunan ve olayların kendi aralarındaki uygun bir bağlılığına, zincirlenişine dayanan bir tragedya diğerinden çok daha üstündür. Kısaca bir tragedyanın ruhu, özü, hikâyedir, olay örgüsüdür; karakter ise ancak ikinci dereceden öneme haizdir. Tragedya birincil olarak eylemin taklididir ve ancak bu eylemle ilgili olarak, eylem için, onun yapıcısı olan karakter le ilgilenir (6. Bölüm).

Aristoteles olay örgüsünden sonra ikinci önem taşıyan şeyin karakter olduğunu söyler. Karakteri ise "eylem halinde bulunan, bir eylemi meydana getiren ve belli bir ahlâkî nitelik ve düşünceye sahip olan ve bu nitelik ve düşüncelerden ötürü eylemine belli bir özellik yüklediğimiz şey" olarak tanımlar. Şeylerin doğal düzeninde eylemde bulunanların eylemlerinin ve dolayısıyla hayatlarındaki başarı veya başarısızlıklarının nedeni, onların karakter ve düşünceleridir. Karakter, kendisi sayesinde eylemde bulunanlara bazı ahlâkî nitelikler yüklediğimiz şeydir. Düşünce ise "eylemde bulunanların belli bir şeyi kanıtlama veya genel bir doğruyu ifade etme yönünde konuştuklarında dille ifade ettikleri şeydir."

Aristoteles'in olay örgüsüne karakter ve düşünceden daha fazla önem vermesi bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler olay örgüsünün bir karakter ve düşünceden ayrıldığı, karakter ve düşünceden kaynaklanmadığı takdirde kendi başına anlaşılamayacağı veya herhangi bir moral veya entelektüel özelliğe sahip olamayacağı noktasında toplanır. Ancak Aristoteles'in bu tür bir eleştiriyi hakketmediğini söylemek durumundayız. Çünkü bir defa Aristoteles, karakter ve düşüncenin tragedyada *önemli olmadığını değil*, *olay örgüsüne nisbetle daha az önemli* olduğunu söylemektedir. İkinci olarak Aristoteles kahramanların karakter ve düşüncelerinin belli bir olay örgüsü olmaksızın, olaylar içinde gösterilmeksizin nasıl ortaya konabileceği noktasına dikkatimizi çekmektedir. Ayrıca o yukarda işaret ettiğimiz gibi bir kahramanın karakter veya düşüncelerinin uygun, hatta çok mükemmel bir biçimde tasvir edildiği bir tragedyanın bile ortada eylemler olmaksızın, amaçladığı trajik etkiyi yaratamayacağını düşünmektedir. Eylem veya

"action" olmazsa karakterler neyi "oynayacaklar", neyi "act" edeceklerdir? Nihayet bir karakter veya düşüncenin "eylem" yoluyla ortaya konması, "söz" yardımıyla ortaya konmasından sanatın, en azından Aristoteles'in burada üzerinde durduğu tragedya sanatının, "taklit" özelliğine daha uygun değil midir?

Aristoteles bir tragedyayı oluşturan altı unsurdan Dil ve Düşünce unsurlarını ele almaya giriştiği *Poetika*'nın 19. Bölümü'nde, Düşünce unsurunun *Poetika*'dan daha çok *Retorik*'e uygun düşen bir konu olduğunu söylerken bu noktaya işaret eder gibidir.

Sözkonusu altı unsur arasında önem sırasına göre bunlardan daha sonra gelenler, Müzik ve Dekorasyondur. Müziğin tragedyanın "zevk verici bezeme unsuru" olarak tanımlanması, onun niçin tragedyanın hayati bir unsuru olmadığını göstermektedir. Ritm, armoni, vezinli söz, şarkı, bütün bunlar tragedyanın insanın hoşuna giden, zevk verici eklentileri, aksesuarlarıdır. Onlar olmaksızın tragedya, özellikle ortaya çıktığı ve geliştiği biçiminde bir çeşit müzikli drama olan Yunan tragedyası varolamazdı. Ancak Aristoteles gene de bu unsurun tragedyanın özüyle, ruhuyla ilgisi olmayan dışsal ve dilsel bir unsur olduğunu düşünmektedir.

Aristoteles dekorasyonun ise tragedya eserinin, onunla en az ilgisi olan bir parçası, en önemsiz bir parçası veya unsuru olduğunu düşünmektedir: "Dekorasyon çekici bir şey olmakla birlikte tragedyanın bütün kısımları içinde en az sanatsal olanıdır ve onun şiir sanatıyla ilişkisi en zayıf bir ilişkidir." Hatta Aristoteles, dekorasyonun tragedya yazarından çok bu eseri sahneye koyan kişi (rejisörle) ile ilgili bir şey olduğunu ileri sürmektedir. Aristoteles'in bir tragedya eserinin sahneye konulmasa, oynanmasa, dolayısıyla müzik ve dekorla ilgili unsurları yerine getirilmese, sadece bir metin olarak okunsa bile değerinden fazla bir şey kaybetmeyeceğini düşünür. Nitekim bu konuda "sahnede temsil edilmeden ve oyuncular tarafından oynanmadan da tragedyanın yarattığı etkiye ulaşılabilir" olduğunu söyler.

Kaynakça

Aristoteles, *The Works of Aristotle*, Volume I ve II ("Great Books of the Western World" içinde), yay. W. Benton, *Encyclopaedia Britannica*, 1952, Chicago, Londra, Toronto, Geneva.

—, *Frühschriften des Aristoteles*, Herausgegeben von Paul Moraux, Darmstadt, 1975.

—, *Organon*, 5 cilt, çev. Hamdi Ragıp Atademir.

—, *Metafizik*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, ikinci basım, İstanbul, 1996.

—, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür, Ankara, 1997.

—, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, çev. Celal Gürbüz, İstanbul, 1990.

—, *Hayvanların Hareketi Üzerine*, çev. Hatice N. Erkızan, İstanbul, 2000.

—, *Ruh Üzerine*, I-II, çev. Celal Gürbüz, İstanbul, 1990-1992.

—, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, 1997.

—, *Politika*, çev. Mete Tuncay, İstanbul, 1975.

—, *Retorik*, çev. Mehmet T. Doğan, ikinci baskı, İstanbul, 1995.

—, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul, 1963.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi I* (Başlangıçlarından Atomculara Kadar), İzmir, 1995; yeni basım, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, Sokrates öncesi Yunan felsefesi, İstanbul, 2006.

—, *İlkçağ Felsefe Tarihi II*, Sofistlerden Platon'a, İstanbul, 2006.

—, *İbn Haldun*, ikinci basımı, Ankara.

Badawi, Abdurrahman, *Histoire de la Philosophie en İslam, II, Les Philosophes Purs*, Paris, 1972.

Diogenes Laertius, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna, İstanbul, 2003.

Enriques, F. ve De Santillana, George, *Platon et Aristote*, Paris, 1937.

Farabi, "Eflatun ve Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Arkivi*, sayı 24, İstanbul, 1984, s.221-255.

Hamelin, O., *Le Systeme d'Aristote*, Paris, 1931.

Jaeger, W. W., *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*, Berlin, 1912.

—, *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923.

Lange, Friedrich Albert, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, 2 çilt, İstanbul, 1998.

Randall Jr., John Herman, *Aristotle*, Newyork ve Londra, 1960.

Randall Jr. ve Buchler, Justus, *Felsefeye Giriş*, çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan, İzmir, 1982.

Ross, W. D., *Aristoteles*, yay. haz. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İzmir, 1993.

Dizin

İLKÇAĞ FELSEFE TARİHİ ▸ ARİSTOTELES

Yunan felsefesi ve buna dayanarak biçimlenen düşüncenin insanlık tarihine yaptığı en büyük katkı "zihnin keşfedilmesi"dir. Bu "keşfin" sonucunda oluşan düşünceleri, onları temsil eden filozofları, kuramlarını ve bunların arkalarında yatan yöntemleri bilmeden ilkçağ felsefesinin doğru bir biçimde kavranamayacağı açık bir gerçektir.

Prof. Dr. Ahmet Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi*'ni yazarken izlemeye çalıştığı yöntemin "filozofların kendi eserlerine, birincil kaynaklara dayanmak" olduğunu ve böylelikle okurun "filozofun metniyle doğrudan karşılaşma" imkânına sahip olacağını dile getiriyor.

Ege Üniversitesi Öğretim üyesi Prof. Dr. Ahmet Arslan *İlkçağ Felsefe Tarihi*'nin bu üçüncü cildinin tümünde Aristoteles'in öğreti ve düşüncelerini ele alıyor. Bilimin gerçek anlamda kurucusu, insanlığın "ilk öğretmen"i ve "filozof"u gibi sıfatlara sahip olan Aristoteles'in ruh kuramından ahlâk felsefesine; siyasete ilişkin görüşlerinden retorik ve poetike kadar tüm düşüncelerinin ele alındığı bu eser, bağımsız bir monografi özelliği ile de öne çıkıyor. Aristoteles'in öğretisini ve yöntemini "kendisi bir bilim olmaksızın bilime en yakın olan felsefe" olarak niteleyen Ahmet Arslan, filozofun düşüncesinin çeşitli yönlerini kapsamlı olarak incelerken, eserlerinden de kaynak alıntılara yer veriyor.

FELSEFE

"Bu kitabın yazarı Yunanlıların en bilgesi, mantık, fizik ve metafiziği ortaya koymuş ve tamamlamış olan Nikomakhosoğlu Aristoteles'tir... Yaklaşık bin beş yüz yıldır onu takip etmiş olanların hiçbiri ne onun eserlerine herhangi bir şey ekleyebilmiş, ne de onda önemli bir hata bulabilmiştir. Bütün bunların tek bir insanın şahsında biraraya gelmesi olağan dışı ve mucizevi bir şeydir. Bu kadar özel bir şahıs insandan çok 'ilahi' bir varlık olarak adlandırılmaya layıktır ve bundan dolayı eskiler onu 'ilahi' diye adlandırmaktaydılar."

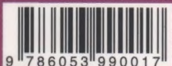
İbn Rüşt

(Badawi, A, *Histoire de la Philosophie en Islam II*, s. 762'den naklen)



KAPAK RESMİ: BİR ORTAÇAĞ RESMİNDE TEKNEDE ARİSTOTELES VE FIÇIDA ÖĞRENCİSİ BÜYÜK İSKENDER DENİZ DİBİNDE ARAŞTIRMA YAPIYOR.

ISBN 978-605-399-001-7



www.bilgiyay.com



İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI